

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

А. В. Ахутин



ПОВОРОТНЫЕ
ВРЕМЕНА

СТАТЬИ И НАБРОСКИ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2005

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕТРОВ (председатель), К. А. СЕРГЕЕВ,
Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 05-03-16037д*

© А. В. Ахутин, 2005
© Издательство «Наука», серия «Слово о сущем» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2005

ISBN 5-02-026872-0

ПРЕДИСЛОВИЕ

В предисловии неизбежна голословность. Заговаривая с возможным читателем в нынешней разноголосице, стоит сразу же предъявить некое удостоверение личности, обрисовать замысел и характер предлагаемых текстов, обозначить их жанр и тональность, манеру, предвзятости и пристрастия автора. Намерением дать всему этому сказаться объясняется нарочитая декларативность моего предисловия. Оговаривания, оправдания, обоснования, испытания на «материале» последуют в очерках, составивших книгу, здесь же я хочу высказать несколько положений, чтобы наметить общую тему, связующую эти разновременные и разнородные тексты, и пояснить смысл данного сборнику названия.

* * *

1. Боюсь, едва ли не трюизмом прозвучит утверждение, что время нынешнего мира — поворотное, время концов и начал. Дороги, только что мнившиеся столбовыми, теряются во множестве разбегающихся тропинок, их пересекают другие, оказывается, не менее столбовые. Несущие и держащие до сих пор основы утрачивают силу нести и держать, их самих приходится поддерживать. Там, где уже, казалось, вырисовываются черты «человечества», возникла вдруг тьма народов, этносов, племен, и все самобытные. По улицам мегаполисов шествуют все религии мира, как окончательно вселенские, так и первоизбранные, на площадях танцуют свои пляски служители культов, о которых прохожему придется справляться в справочниках, политические митинги на Пушкинской площади идут под мерный звон буддийских бубнов, Свобода является на баррикадах Парижа не с обнаженной грудью, а в хиджабе...

... *Что* наступает, неясно, а потому и неясно, что же, собственно, исчерпывается, заканчивается: иудео-христианский Бог или европейский рационализм, техническая цивилизация или языческая почвенность, то ли сама история, то ли, напротив, метафизика, сковывавшая историю. Неясно даже то, сходится ли наконец разноречивый мир в универсум некой всеобщей цивилизованности или, напротив, преодолевает (тоже наконец) глобалистский логоцентризм европейской мысли и разбегается в мультикультурные резервации.

Иными словами, ничего, оказывается, не только не заканчивается, но даже толком и не начиналось. Бывшее не стало прошлым, исполнив свою историческую миссию. Одно было оборвано на полуслове, иное осталось вовсе без внимания «мирового духа», а если и было замечено, то в виде отчетов «просвещенных мореплавателей» об экзотических существах. Эти отчеты составляются по сей день, хотя экзотические существа описываются теперь по всем правилам научной этнопсихологии и культурологии. Правда, уверенность в том, что в научных отчетах говорит сам «мировой дух», поколеблена. Храмы и университеты Европы строились наспех. Мир, вобранный европейскими соборами, оказался далек от *кафоличности*, гуманистическая словесность — почва, слишком тощая, чтобы культивировать всеобщую *humanitas*, «чистый» разум, составляющий свои всеобъемлющие энциклопедии, кунсткамеры, коллекции, сравнительные антропологии и этнопсихологии, — *себя* в качестве экспоната не рассматривает, «естественность» — всеобщность — его света этими *частными* «ментальностями» не затрагивается.

И вот все, уже, казалось, давно пройденное, на разные лады аккуратно распределенное вдоль исторического пути «человечества» и надежно «преодоленное», вновь толпится со своими «самобытными» началами и смыслами на пороге неведомого кануна. Именно в этом новоначинании оставленных или оставшихся вне внимания мировых *начатков, наметов, замыслов*, в возрождении всего, «что зачалось и быть могло, но стать не возмогло»,¹ извещает о себе начало новой *универсальности*.

2. Состояние после конца, но до начала, состояние неясности и всевозможности собственного названия иметь не может и именуется безымянно, простым знаком «пост-»: состояние «постмодерна». Эпохальные Универсумы подвергаются разборке (деконструкции), рассматриваются как черновые наброски и наброски.

¹ Не знаю, чья строка. Ее приводит Ф. А. Степун в начале своих воспоминаний «Бывшее и несбывшееся».

В мире проступают черты мира-до-начала, когда «все вещи были вместе» и «все было во всем», как говорили ранние греческие мудрецы, переживавшие схожее состояние. Только теперь это тезис, говоря условно, не «наук о природе», а «наук о духе».

Наступающее уясняется, как всегда, не в гаданиях футурологов и не в расчетах на уже действующие силы, а во внимании к наставшему состоянию. Сказать просто, это состояние есть состояние *начинания*: кончилось состояние продолжения (традиции, прогрессивного развития, истории, воспринятой как сага или авантурный роман, положим, о европейской цивилизации), настало состояние начинания, первоначинания. *Силы*, держащиеся за то, что ничего уже не держит, упорствующие в продолжении заведенного, становятся тем более *голыми* (т.е. *насилием*), чем более исчерпано их содержание, они — голые силы — занимают место своих «улетучившихся богов». Чем опустошеннее «веры», от имени которых действуют голые силы — не важно, «западные» или «восточные», — тем более они взывают к традиции и тем агрессивней их фундаментализм. Несут они с собой только собственную пустоту и конец уже без всякого начала.

Состояние начинания переживается как своего рода светопреставление, как возвращение в некий первобытный Океан, «от коего все родилось» и где все возможно. Или же как смысловой, стилиевой интер- (транс-, гипер-)текстуальный карнавал. Между тем можно упустить важнейшее открытие «постмодерна», если видеть в нем только «карнавал» и «комедию» (забыв о культурной значимости этих «жанров»), а именно все устойчиво длящееся и продолжающееся живо в своем продолжении продолжением начинания, рождения из начала. Все продолжающееся продолжает-ся (а не тянется), потому что *состоит* из «атомов» заново начинания. Постоянство отличается от косности тем, что есть постоянно удающееся творение из ничто. Именно сюда, к *начинательному* началу того, что давно уже (всегда уже) есть, с первых десятилетий XX в. обращено творческое внимание во всех сферах европейской культуры — в позитивных науках, как естественных, так и гуманитарных, в искусстве, в религиозном самосознании, в политической мысли. Значимые события в этих сферах происходят как поворот к собственным началам, словно припоминание: что же все это — восприятие, знание, слово, вера, история, сообщество... — такое?! То есть, — как все это начинается в бытии человека человеком, откуда про-исходит, чем, стало быть, *живет*? Это «припоминание», или изначальное перепонимание, новорождение, входит в существо дела.

3. Но там, в источниках и началах, в стихии еще только возможного таятся *возможности* иных (чем обжитые нами тут и теперь) начал, — начал мироосмысленностей, иных, чем ново-европейские. Если экзистенциальная и логическая озадаченность первоисточниками и начинаниями в самом деле отвечает историческому вызову настоящего, в этой озадаченности могут сойтись — и всегда уже внутренне сообщены друг другу — *разноначальные* культурные миры нашего мира. Они становятся насущными друг для друга именно в том, что, кажется, их *принципиально* разделяет: в мироосмысливающих началах (в устройствах эстетической восприимчивости, в аксиоматике собственных онто-логик, в опытах богооткровений и в догматике теологий). Эти начала открывают друг друга как изначальные *возможности*, когда обращаются в вопрос об их собственном источнике. Точно так же эпохи европейской истории оказываются *современными* настоящему своими рубежами, поворотами, начинаниями. Не случайно припомнилось нам космогоническое брожение так называемой досократической мысли в Греции. Другое напрашивающееся сходство — философское и религиозное брожение «александрийской» эпохи. Естественно вспомнить и рубеж XV—XVI вв. Словом, современность собирает вокруг себя эти *поворотные времена* истории, внимание сосредоточивается на том, как начинаются начала и как все «состоит» из начинаний быть. А это внимание есть, всегда было и будет («доколь в подлунном мире...») внимание *философии*.

Тексты, составляющие предлагаемый сборник, появлялись в разные времена. Собраны они тут, поскольку так или иначе оказались заметками и набросками, попытками уловить смысл *поворотности* разных времен: между греческим мифом и «логосом», между античным и средневековым миром, между «старыми» и «новыми» в эпоху коперниканской революции, наконец, между бывшим и наступающим...

4. Поворотные времена¹ отличаются как от вращающихся времен ритуального года, так и от монотонно текущего времени «объективной» причинно-следственной истории. Бывает, повторение начавшегося «в давние-давние времена» или продолжение

¹ Можно было бы говорить об «осевых» временах в смысле К. Ясперса (см.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32). У нас, правда, речь пойдет о «временах», а не о единственном повороте мировой значимости. Поворотность — характеристика не какого-то события в истории, а самой *историчности*, — того, что делает бытие историческим, исторически событийным. Историчность входит в метафизическое самосознание европейской культуры, она поэтому не просто имеет историю, она *есть* история, т. е. связь осевых времен.

никогда не начинавшегося времени прерывается, время будто выходит из своих сочленений («the time is out of joint»), прошлое уже не начинает настоящее, не продолжается в нем, настоящим становится сама тайна первоначинания.

В поворотные времена оче-видный, обжитой, освоенный *мир* вдруг оказывается только *домыслом*, составленным из *слов*. В хорошо продуманном мире — осмысленном традиционалистски или прогрессистски, не важно, — проступают черты странного, не усваиваемого знакомыми приемами усвоения. Человек словно отбрасывается к началу: все было только «мудростью мира сего», только пред-рассудком, недо-разумением, забвением бытия или властью «ложного сознания». Надо вновь учиться рассуждать, думать, понимать и набираться мудрости, надо вновь отправляться в поиски за *самими вещами*, чтобы жить в *самом* — истинном — мире. Иными словами, в поворотные времена открытый *смысл* мира отслаивается от скрытого *бытия* мира, на свет выходят глубоко залегающие смысловые пласты бытия. Требуется переосмысление самого осмысляющего «аппарата». В поворотные времена открывается, что человеческое бытие исторично совсем не потому, что преходяще, а потому, что происходит в *смысле* бытия. Историчность *смысла* означает тройкое: (1) история есть история *смысловых* событий, событий откровения смысла; (2) смысловое событие есть событие историческое, поскольку неповторимое: новоначинание бытия; (3) историческое событие как смысловое предполагает и требует участия человека в *творении мира* как *изначально осмысляющего* — *мыслящего* — существа.

5. Во времена, когда ход событий периодически возвращается на место, вновь впадает в себя, свертывается в некий *век* — «подвижный образ вечности», историческое бытие возвращается в природообразное пребывание. Безразлично текущее время исторических деяний или процессов, сколько бы событий, описываемых историками, в них ни содержалось, есть только след бывшей или упущенной истории. Бытийный смысл истории (не что в ней происходит, а что значит, что она вообще происходит, есть), или историчность (а не «естественность», пусть и «сверх-») бытия, обнаруживается в поворотные времена. Тут обнаруживается, как во-рочается само бытие, оборачиваясь разными гранями, лицами,

К примеру, Ю. А. Шичалин выделяет четыре осевых времени в истории европейской культуры (Шичалин Ю. А. Античность. Европа. История. М., 1999. С. 71). Напрасно, однако, надеяться, что времена эти можно выделить «эмпирическим путем» «на основе общих и очевидных критериев». Речь идет о сдвигах смысловых, онтологических, затрагивающих как раз «общие и очевидные» критерии.

веками, мирообразующими смыслами, как оно не вмещается в собственный мир — вечный универсум, которым бытие каждый раз открывается и *становится быть*. Вечность бытия оказывается *подвижней* ее подвижных образов. Только отсюда и время, вращающееся на месте, и утекающее время обретают смысл исторических, а историчность бытия раскрывается как коренной *парадокс* человеческого бытия.

Предварительно парадокс этот можно сформулировать следующим образом: как *бытие* — имеющее сбыться каждый раз все разом и навсегда — оно останавливает время, ритмически «снимает», априорно «понимает», объемлет «вечностью». Но как *сбытие*, несущее в себе свое начало-начинание, как опыт «пытания бытия» оно, человеческое бытие, восстанавливает время, т. е. то же *самое* бытие, поскольку оно не совпадает с самим собой, ставшим быть *вечным на время* миром.

Происходящее бытие, бытие-событие, как сказал бы М. Хайдеггер (чья темпоральная онтология тут, конечно, имеется в виду), временит, медлит, *временно* задерживается на *месте* (становится быть, останавливается на побывку миром). *Задержка, остановка* по-гречески *ἐποχή* — *эпоха*. Историческое бытие происходит эпохами, каждая из которых заключает в себе и раскрывает особый, но целостный — *эпохальный* — *смысл* самого бытия (не вмещающегося в эти эпохальные и мировые смыслы). Вместо «следовательно» мы часто говорим «стало быть»: следствия, связи, архитектура понимания, «логос» мира определяются тем, как *стало быть*. Эпохальный смысл самого бытия обладает и могуществом самого бытия, он сбывается сущим — «естественным» или «божественным» — истинным — миром, в котором можно понимать (разбираться) или не понимать.

Эпохальный, архитектурный смысл не придан миру домыслами людей, а, напротив, всегда уже предпослан любому домыслу и предопределяет возможные ходы мысли. Дело человека было бы поэтому с самого начала закрыто, если бы божественное «естество» мира не было *смысловым*, если бы оно не уходило корнями своего божественно-естественного бытия в стихию осмысляющей и понимающей мысли. Касательство этой стихии затрагивает прежде всего априорные начала само-собой-разумеемости, *смысл* «естественности» естественного (или божественного) света, в котором мир оказывается всегда уже понятым. Затрагивается априорно (заранее) понимающее устройство человека. Затронутый таким образом ум трогается с места. Чем глубже человек вдумывается в априорную онтологику эпохального ума, тем беспово-

ротней он с него сходит. Он допускает (пусть, чтобы отвергнуть) до сих пор недопустимое, усматривает мыслимость немислимого, парадоксального; его пониманию, вниманию, восприятию — всему существу — открывается *возможность* бытия целиком в ином смысле: *иной мир*... Тогда мы слышим: «Старое прошло, теперь все новое»; «Время вышло из своих суставов»; «Время вспахано плугом...». Эти времена и суть поворотные.

Но парадокс не в *новшестве*, парадокс в пограничье, в единственной точке поворота, перелома, где совмещаются и встречаются два века, два мира. Только здесь и только так открывается парадоксальность самого бытия, не совпадающего с тем, как оно — бытие — становится быть миром.

6. Поворотные времена открывают онтологическое различие между бытием-мифом и бытием-историей.

Человек — существо странное, «возникая» как-то из кого-то, он, однако, никогда не существует просто в «природе», а всегда уже в *мире*, сразу же и целиком очеловеченном, своем. «Происхождение видов» не продолжается в человеческой истории, а обрывается ею; человеческая история разворачивается в иных горизонтах. Пробуждение человека в себя одновременно с пробуждением в мир, а мир отличается от природной среды тем, что он — *весь* мир, сразу все, со всеми безднами и небесами, предками и богами, бывшим и будущим. Когда в жизнь некоего животного вторгается некоторым образом *сразу* все, в нем пробуждается человеческая душа — ведь «душа некоторым образом есть все сущее» (Аристотель. О душе. III 8, 431 b 21). Отныне животного этого в его жизненном существе будет *некоторым образом* касаться *все*. То, как все с самого начала всегда уже коснулось человека и стало его собственным, обитаемым им миром, есть *миф*: мир целиком и полностью очеловеченный, человек, целиком и полностью вписанный в мир. Мир мифа устроен как *вторая* — человеческая — природа, извечная данность, замкнутая в себе.

Миф, собственно, и есть устройство схватывания формальной (структурной) композиции, заранее обращающей все возможное в узнаваемое, всегда уже предположенное. Все от начала до конца некоторым образом присутствует в любой детали, в любом эпизоде (но и только в детали или эпизоде). Что бы ни происходило в мире мифа, все распознается по аналогии с первособытиями, все происходящее и грядущее уже произошло, времени нет. В предисловии к первому тому «Мифологик» К. Леви-Строс сопоставляет отношение ко времени мифа и музыки, это сопоставление кажется мне весьма удачным и показательным. «Это отношение ко време-

ни довольно своеобразно: кажется, что музыка и мифология нуждается во времени, — но только для того, чтобы его отвергнуть. Собственно говоря, и музыка, и мифология суть инструменты для уничтожения времени. <...> Музыка... превращает отрезок времени, потраченного на прослушивание, в синхронную и замкнутую в себе целостность. Прослушивание музыкального произведения в силу его внутренней организации останавливает текущее время <...> Музыка напоминает миф, подобно ему, она преодолевает антиномию исторически протекшего времени и перманентной структуры».¹ Но миф — это музыка, которую не слышат, потому что в ней существуют.

Что бы ни происходило в мире природы или в мире мифа, исторических событий в них не происходит. Возникновение и гибель галактик ничем не отличается от горения уютного костра; если знахарь или колдун по неосторожности погубил общину, ее бытие безвозвратно исчезает. Историческое же событие поворотного времени есть тектонический сдвиг в недрах смысла. Тут не в мире что-то случается, а меняется смысловое лицо всего мира, смысловое существо его «естества». Взаимоотношение таких смысловых лиц не имеет ничего общего с соотношением вариантов, пересказов, ритмических или структурных переключек *того же самого*: это различные *самости*. Двумя полюсами — мифообразным бытием-пребыванием и историческим бытием-событием — определяется силовое поле культуры.

7. Рождаясь в мифе, человек сразу же рождается в окончательную *мудрость*: это *его* мир, повсюду поименованный, насквозь освоенный и понятый, всеобщий мир, принятый в жизнь мира-общины и замкнутый там, — мир, где всегда известно, что происходит и что надлежит делать. Миф — это мир *значащих* вещей и *действенных* знаков, мир языка и язык сущего. Всякий «язык» (община, племя, этнос) замкнут в своей мудрости-софии.

Поскольку во времена, называемые поворотными, в сложившийся (некогда начатый) ход событий входит то, что и составляет историчность человеческого бытия, а именно *начинание*, происходящее оставляет впечатление *чуда*. Таким чудом признавали

¹ *Леви-Строс К.* Мифологические. I. Сырое и вареное. Увертюра. Часть 2 // Семиотика и искусствознание / Пер. Н. Л. Разгон. М., 1972. С. 27—28. Пример хорош, замечу, впрочем, на всякий случай, что в отличие от мифа, который есть *неписаная* партитура мировой композиции, существующая только в исполнении, музыка есть *искусство*, т.е. сознательная *игра* человека-композитора с возможными — изобретаемыми и разбираемыми — «инструментами для уничтожения времени».

возникновение греческой культуры среди цивилизаций Египта и Малой Азии. Еще более чудесно историческое событие христианства. Я имею в виду не буквальное чудо богооткровения, а новое — эпохальное — *начинание* смыслового мира, мира средневековой культуры. Не только чудесные открытия в мире, но и чудо переоткрытия самого мира (коперниканская революция) знаменует эпохальный рубеж времени, называемого *Новым* (modern times). Наконец, саму эту историчность бытия, сказывающуюся в разломах поворотных времен и на границах смысловых миров, требует принять в осмысливающее внимание — встроить в мир — поворот, происходящий здесь и сейчас. Рубежи, разделявшие эпохи, становятся *тканью* современного мира как мира миров, не только разделенных политическими, традиционалистскими, конфессиональными рубежами, но и бесповоротно втянутых в «полемос» общего бытия, который станет всеобщей войной фундаментальных «начал», если не углубится в смысловое общение *начинаний*, в «совещание» о первоосновах бытия.

8. Чудо открытия исторического мира в том, что человек умудряется некоторым образом выйти за пределы *своего* мира — *образы* вечности — вообще. Если верить культурологам, люди *обречены* на *свой мир природы* своей «ментальности» или «этнической психологией». Антропология вряд ли возможна как этология человеческих «видов», но *понимание*, которым человек схватывает мир, схватывает самого человека крепче любой «ментальности». Поэтому необходимы особые условия, чтобы могло произойти чудо исторического события: открытие *иного* мира. Границы своего замечаются с территории чужого. Исторический мир, — мир, в строй которого встроена возможность смысловых событий, — складывается в «хронотопе» мирового перекрестка, это мир, в собственной основе которого лежит *встреча* замкнутых в себе миров.

Греческое чудо объясняется тем, что эллинский мир стал таким миром-пограничьем, перекрестком, миром-встречей, *агорой ойкумены*. Весь греческий архипелаг, словно одна сплошная граница. Только для эллинов Средиземное море стало поистине *средиземным*, «понтон» — *путем, мостом* — между разными вселенными. Эпос, лирика, история, география, философия зарождаются на границах и перекрестках, на периферии эллинского мира, в малоазийских и италийских колониях, на островах. Оттуда сходятся, собираются они в центр Эллады, в Афины, но прежде они сошлись в сознании, воображении, уме греческих поэтов и мыслителей. Афинский расцвет — *акме* — обязан внутренне полемическому («агональному») сложению разносмысловых миров в еди-

ный «логос», сказавшийся в *трагической* поэзии и в *философской* мысли, — средоточиях классической (т. е. вековой) греческой культуры.

Чудо рождения средневекового мира обязано событию новой встречи, условно говоря, Запада и Востока, — встречи, захватившей новые миры, распахнувшей новые смысловые пласты бытия. Символически (да и фактически) новая встреча культурных миров происходит в эллинистической Александрии первых трех веков нашей эры — всемирном перекрестке всех путей ойкумены.¹ Важнейшей была встреча иудаизма, эллинизма и христианства, именно она — встреча, а не «синтез» или «усвоение» — легла в основу христианства как *культуры*: Слово Писания, лежащее в основах этой культуры, составлено из двух Слов — «ветхого» и «нового» — и богословски истолковано в духе эллинского Логоса. По существу, это не слово, а разговор творящих Слов, «в миру» разражающийся спорами, расколами, скандалами, рискованными переосмыслениями — *историей*.

В истоках времени, так и названного «Новое», тоже чудо. Оно также вызвано новой встречей, открытием новых — заокеанских и космических — миров. Хронотоп встречи — Италия (символически Флоренция) XVI—XVII вв.

Нетрудно заметить, что порождающее начало и смысловое средоточие европейской культуры в самой этой *встрече* разных культурных миров. Во всей своей истории, от эллинских истоков до нынешних дней, европейская культура — это культура встреч и рождений разномысловых миров, «идей» личностного бытия, онто-логических архитектур умозрения (соответственно *истины*)... Встреч не столько внешних (где, как водится, скорее склоки, раздоры и войны), сколько внутренних: столкновение в одном уме разных смыслов бытия, слова, понимания, истины-добра-красоты, заставляющее задуматься о «существенно сущем», об уме «самом по себе», о «божественности» Бога, о началах и истоках, о «самых вещах», о бытии, *не вмещающемся* в мироустрояющие истины и онтологически продуманные миры...

Наконец, сегодня пространство встречи расширилось глобально, а время охватывает все эпохи. В кризисе *нашего* поворотного времени решающим будет осознание и продумывание *этого*

¹ «Эллинистическая Александрия была самым фантастическим местом на земле, вселенским скрещением всех сущих рас и культур, наречий, верований, обычаев, средоточием эзотерических культов, возвышенных учений и низменных пороков» (Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 142).

смысла — и этого ресурса — европейской культуры: не только как одной из мировых культур, страдающей комплексом эгоцентризма (европоцентризм) и, разумеется, не как *субъекта* всемирной научно-технической цивилизации (это «функция» США), а как всемирной агоры, всемирного форума — *культуры общения культур*. Для этого и нужно, чтобы европейская мысль припомнила свои *поворотные времена* и поставила их в центр философского внимания.

9. Едва ли не новое рождение человека отмечено открытием того странного расположения к мудрости мира, для которого греки должны были придумать новое имя: фило-софия. Тут ново не *стремление* к мудрости, вполне традиционное, а, напротив, открытие человеком себя расположенным *вне* мудрости, *вне* мира, горизонт которого «обставлен мифами» (Ницше). По рассказам, Пифагор первым назвал себя *философом*, чтобы этим неологизмом отстранить звание «мудреца», мудры-де только боги (Диоген Лаэрт. I, 12).¹ Философия, стало быть, инициирует человека не в готовую мудрость, а в неведение, но неведение, наполненное всею безмерностью неведомого, искомого. «Филия» философии — страсть *исхода* и *поиска*. Это второе открытие *всего*, мира, но уже не в прирученном виде мифа, т. е. мудрости, вписанной в обиход, язык, ритуал, а как загадки. Первое открытие человека тут же и закрыло его, замкнуло открытый (им и в нем) мир в миф. Второе — философское — открыло мир — и человека как жителя мира — настежь. Распахнутость всему, что есть, что может быть, всему, что бы то ни было, и есть *мысление*. Можно сказать, что только теперь люди впервые начали *думать*, открыли в стихиях мира «квинтэссенцию», пятую стихию, стихию собственно человеческого обитания, не имеющую места среди стихий мира, но объемлющую мир в целом, — океан осмысляющей мысли.

Вместе с рождением философии в Греции родились еще две силы, создавшие Европу: поэзия и теория (а вместе с нею риторика, поэтика, логика, этика, политика...).

Поэзия открывает в корнях сверхчеловеческого, мифически-демонического, неприступного, господствующего бытия парадоксальное присутствие человеческого сочинительства: «пойесис». «„Пойесис“ есть все, что причиняет переход из не-сущего в сущее» (Платон. Пир. 205 с). Стремясь определить общий характер греческой словесности VII—VI вв. до н. э., филологи называли

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979. С. 66.

то, что сказывается в ней, «мифопоэтическим мышлением». Этим названием удачно схватывается суть переворота: то, что было за пределами какого бы то ни было делания, ибо однажды и навсегда сделано, становится *материалом* творчества. Ничего, кроме сюжетов и форм мифа, нет, но все эти формы и сюжеты превращаются в материю, подлежащую формированию, а формирующее начало есть *поэт*. Миф — лишь *хранилище* «смыслов», «божественных историй», «сюжетов», «складов событий», «персонажей»... лишь *возможность* поэтических сочинений.

Рождение поэта — *сочинителя мифов* (это ведь оксюморон) — знак переворота, произошедшего в существе мира и человека. Человек находит себя *вне* мифически знакомого мира. Эта *находка себя* переживается как *потерянность*. Лирика находит человека в беспомощности («амехании») как однодневку («эфемерный»), как «сон тени» (Пиндар). В стихиях мира надо вновь самому (тут этот «сам» и замечается) распознавать «ритм, правящий человеческой жизнью» (Архилох). Вместе с тем человек заметил свое присутствие в корнях и началах бытия, самого божественного бытия, всегда уже его объемлющего, определяющего, «данного», безмерно превосходящего его конечную меру.

Не менее парадоксально и *теоретическое* расположение человека к миру. Он занимает здесь место, словно в некоем театре, в зрительном зале, откуда весь мир целиком и все, что ни есть в мире, должны предстать посторонним *зрелищем*. Говорят, сам Пифагор объяснял подобным образом, что такое философия (Диоген Лаэрт. VIII, 1, 8), а себя называл «зрителем (θεωρὼν — теоретиком) природ (т. е. всякого сущего в существе его бытия)». *Теория* свидетельствует о том, что человек обрел способность *отстранения* от мира в целом, доступа к его границам и даже выступления за его пределы, туда, где не должно быть ничего, кроме ничто.

Когда человек всем существом захватывается этими странными положениями, всем вниманием обращается к этим началам, пределам и запредельностям, он захватывается *философией*. Возможно, теперь будет понятней мое утверждение, что философия впервые вводит человека в *исторический* мир, в мир мирообразующих *смысловых событий бытия*.

* * *

Работы, собранные здесь, складывались в разные времена (самая ранняя относится к 1975 г.) в разных замыслах и по разным поводам. Тем не менее мне показалось возможным составить из

них тематически связную книгу. Сюда включены все статьи, однажды уже изданные в книге под названием «Тяжба о бытии» (М., 1997). Они исправлены и кое-где немного дополнены, включены также ссылки на русские переводы, появившиеся с тех пор. Помимо этих статей в книгу вошел ряд работ, написанных после публикации сборника, и две ранние статьи, не нашедшие себе места в «Тяжбе».

Речь в отобранных статьях идет о самых разных предметах, об эпосе Гомера, коперниканской революции, философии Л. Шестова, М. Хайдеггера, М. Мамардашвили, о философии культуры, но все они более или менее явно и осознанно пытаются с разных сторон, эпизодически, фрагментарно уяснить одну мысль собственно философского характера, — мысль, давно уже подспудно определявшую и выбор конкретной темы, и характер ее разработки.

Во многом эта внутренняя связность объясняется тем, что мне повезло пройти серьезную школу философской работы на семинаре В. С. Библера и проникнуться идеями его онто-логической диа-логики. Поэтому найдись читатель, которого наши сюжеты займут настолько, что он пожелает ближе ознакомиться с их философскими пред-положениями, ему нужно будет прежде всего обратиться к трудам В. С. Библера. Но сколь бы автор ни был расположен к философии в диалогическом ключе, как бы ни пытался положиться на продуманное и сказанное, располагает он, однако, только тем, что ему довелось — если довелось — уразуметь, а уразуметь что бы то ни было нельзя иначе, чем по-своему, самому, в одиночку, на собственный страх и риск. Так что вся ответственность за сказанное лежит на авторе, на мне, а некоего «диалогизма» вообще на свете не существует.

Ведущая тема, присутствие которой и позволяет распознать в сборнике разнородных очерков композицию цельной книги, тема, вынесенная в заглавие, логически связана с названием предыдущего сборника — «Тяжба о бытии». Было бы, конечно, вернее — «Тяжба бытия» или «Полемический логос бытия», но такое название обязывало бы погрузиться в самые дебри философской онто-логики, а мы здесь хорошо если на подступах к ней... Повторю вкратце суть и этой темы, чтобы логическая связь ее с «поворотными временами» была ясна.

1. Одно из первых речений европейской мысли, речение Гераклита утверждает (DK 22 В 80): то, чем и в чем все сущее *сообщено* друг другу (друг с другом), тот общий всему существующему *логос-космос* (строй), внимание которому дает разумение, есть *полемос*: сражение—*распря спор* суд; *тяжба* бытия, которая

обнимает, стягивает, сопрягает, схватывает сущее союзом всеобщей схватки, распри и нужды (друг в друге). *Полемический логос*, предельно сопрягая сущее воедино, сводя сущее *лицом к лицу*, доводит каждое сущее до его собственных пределов и собственной беспредельности, приводит его в собственное бытие.

Разумеется, образ всеобщего сражения, в котором раздражается или (мягче говоря) выражается собственное бытие каждого (божественного и человеческого, свободного и рабского, стихийного и мерного), есть только образ, причем глубоко античный. Но вместе с тем речение Гераклита — это вовсе не только черепок из раскопок греческой словесности (не то — что нам Гекуба?!), тем более не симптом какого-то мистического умонастроения (скажем, дионисийского) и не тезис некой умышленной доктрины (скажем, диалектического всеединства). Оно не обронено меланхоликом, не возведено тайновидцем, не выдуманно автором «учения», — оно вынуждено самим умом, вынуждено той же необходимостью, что держит в оковах Парменидово бытие, втягивает платоновскую идею бытия в полемику с самой собой («Парменид») — которая стягивает всю историю философии в тяжбу — или пир — умов о бытии. Здесь сказывается сама загадка бытия, бытие как загадка, его загаданность (а не данность).

Такова формальная идея, сверхзадача, далекий (и, соглашусь, темный) онто-логический горизонт собранных здесь работ совершенно, впрочем, иного жанра.

2. В собранных здесь работах разбираются некоторые эпизоды из истории европейской словесности (гомеровский эпос, греческая трагедия, евангельское «слово»), науки (коперниканская революция, рубеж классической и квантовой физики) и философии. Эпизоды эти, однако, не случайны. Все они так или иначе относятся к эпохальным рубежам, рубежам не в хронологическом, а в культурном смысле. Рассматриваются те произведения, в которых историческая эпоха обретает цельное и универсальное, т. е. *культурное*, самосознание. Эти произведения позволяют распознать за номинальными рубриками: «античность», «средневековье», «новое время»... — реальные исторические индивидуации, особые формы всякий раз полного — бытийного — самоопределения исторического существования человека. Эти-то формы мы и называем культурами. Произведения, о которых идет речь, мы рассматриваем, стало быть, не как «продукты», «исторические свидетельства» или «вклады в сокровищницу», а как *смысловые события*. Культура сказывается в них как смысловой персонаж исторической драмы, который сам опреде-

ляет себя, обособляет среди других, перед лицом других — существующих или только возможных, — сам проводит рубежи, границы, пределы, осмысляет их — и входит тем самым в глубокую полемику со своим собственным прошлым, с окружающим миром (как, например, христианство находило свои слова, отстраняясь от мудрости эллинов и мессианских ожиданий иудеев). Входит в полемику, а значит, вынуждает и этот («варварский», архаический, древний, ветхий, иной...) мир осознать, уяснить себя в ответ, осмыслить *свой* образ мира и образ мысли, т. е. радикально — культурно — измениться.

Миф после Гомера есть гомеровский миф, равно как и миф, и сам эпос после трагического театра воспринимаются как потенциальные трагедии. А мифология символических толкований — дело столь же далекое от архаического мифа, как, скажем, греческая «физика» в курсе «история науки» (или натурфилософия в курсе истории философии) от того, чем занимались греческие «физиологи».

Так культура, определяя себя, соопределяет вместе с собой и все иное, — соопределяет, т. е. вводит внутрь себя. Впрочем, вернее будет, пожалуй, сказать, что этот спор, это упорство духовного противления не столько чему-то вовне, сколько самому себе, и есть само начало культуры.

3. Привычная схема развития (например, от мифа к логосу) мешает заметить двусторонность этого движения. Так, замечаем мы, миф в контексте логоса, в ответ ему, в споре с ним тоже развивается, изменяя, разумеется, при этом свой образ и статус. Есть образ мифа, уходящий в прошлое. Другим — трагическим — образом миф врывается в средоточие настоящего, врывается там, где сама трагедия врывается в глубинные пласты мифа и взрывает его изнутри. Но и в том, что маячит на горизонте логически разборчивого и сосредоточенного в себе ума, мы вновь различим черты мифа. Внутренняя полемичность (а то и буквальная распря) эллинского *логоса* классической эпохи — это полемика логоса с самим собой: полемика логоса, стремящегося к завершенности мифа, с логосом же, мифу противоборствующим. Причем в противоречии с просветительской схемой (пусть даже в глубочайшей — гегелевской — форме) развитие античной культуры завершается именно великолепным возвращением к мифу (к мифо-логосу), так что, глядя на античность с этой точки закатного возврата к началам, кажется оправданным видеть во всей античности скорее уж «символизм и мифологию», чем «рационализм и науку». Нынче поэтому приходится снова вспоминать, почему и в каком смыс-

ле искусство — это не миф, трагедия не мистерия, а философия не мудрость посвященных, почему гомеровский эпос подобен *исходу* из плена мифа, а трагедия открывает бездну в средоточии самого мифа.

Словом, если не рассыпать единый «логос» культуры по рубрикам предметных и именных каталогов, не лишать ее единой памяти, растягивая по разным периодам, этапам, временам, если попытаться собрать воедино, схватить как целое, неделимое, как одно-временное то смысловое — и потому навсегда общезначимое — событие, которое именуется, например, античной культурой (событие, раскатившееся по всей средиземноморской ойкумене на тысячу лет), — тогда все эти «времена» и «сферы» будут сведены лицом к лицу, тогда мы, возможно, расслышим в средоточии культуры тот внутренний «полюс», который, собственно, впервые и складывается из *материала* культуры ее *субстанциальную форму*. Только потому, что *другое* всегда уже допущено допущением спорности, культура (культивирование *другого*) и есть та форма, в которой историческая эпоха продолжает присутствовать в историческом бытии. Говоря о «спорах европейской культуры», я готов расслышать совсем иной смысл в самом слове «споры». Это смысловые зачатки, которые, раз брошенные в почву, способны пережить любую «ночь», любой «ледниковый период», чтобы взойти на первом тепле. Именно потому, что каждая культура есть свой, собственный, особый оборот всеобщего смыслового спора, суда человека с самим собой в истории, она и способна вспоминаться, возрождаться, втягиваться во всемирно-историческую тяжбу о бытии, входить в общение с другими участниками этой тяжбы поверх эпохальных, этнических, конфессиональных и прочих барьеров.

4. Немыслимо было бы выполнить такое соби́рание огромной эпохи в ее культурное средоточие, если бы сама культура не собирала себя в произведениях. Есть эпохальные произведения, в которых запечатлено само событие культуры. Разные времена и сферы стянуты здесь к одному центру, сведены на очную ставку (как Эринии и Аполлон на суде Афины в «Евменидах» Эсхила), можно даже сказать — привлечены к ответу. Они — произведения эти — эпохальны, потому что, *во-первых*, некоторым образом содержат культуру в целом, во всем напряжении, напоре и упорстве ее внутренних споров; *во-вторых*, открывая другое как усвоенное спором, как участника общей тяжбы (или пира, если угодно), они внутренне заранее открывают культуру навстречу другим культурам (бывшим, сущим или возможным), еще полнее определяя и

сплачивая историческую культуру в целостный образ, персонаж; *в-третьих*, именно в таких произведениях прошлая историческая эпоха не просто хранится в течении исторического времени (почему? зачем?), но обращена прямо к нам своим *настоящим* смыслом, современна нам (если, конечно, мы сами современны смысловому событию настоящего). Мы полагаем, что для античности — не бывшей, а настоящей — таким средоточным произведением является трагедия, в ее свете (вспышке молнии) все в античной культуре видится в собственном смысле, и этот свет она продолжает лить. Столь же событийно — в культуре — слово христианского благовестия. И эпоха так называемого Нового времени открывается не менее значимым смысловым событием, которое мы именуем коперниканской революцией. Дальнейшие уточнения — в соответствующих текстах.

1. ВВЕДЕНИЕ В КОНТЕКСТ

Прежде чем переходить к делу, автор хотел бы пояснить, кому и в чем именно он обязан тем, что нижеследующий текст появился на свет.

1.1. Работа сложилась прежде всего в результате того, что автор дважды читал небольшой курс на философском факультете РГГУ по теме «Введение в специальность». Для себя автор формулировал тему просто — «Что такое философия?» Однако вопрос о философии именно как о *специальности, профессии*, своего рода *искусстве* показался ему по ходу дела заслуживающим особого внимания.

1.2. Философское направление, в духе которого автор издавна работает, представлено группой «Диалог культур», которой руководил В. С. Библер (1918—2000). В свое время группа провела ряд семинаров на тему «Философское образование», где автор выступил с докладом, который также лежит в истоках предлагаемой читателям работы.¹

1.3. Особый импульс к занятию именно «делом» философии автор получил при изучении работы М. Хайдеггера «Конец философии и задача мышления».² Путеводными стали приведенные здесь ссылки на важные в этом отношении тексты Гуссерля, Гегеля и Платона. Прежде же всего — семантическая двойственность

немецкого слова *die Sache* и греческого *τὸ πράγμα*: их можно перевести и как «дело», которым занимаются, и как «вещь», «предмет», которые занимают человека в его занятиях, и как «спорный вопрос». Автор считает значимой ту работу с языком, которая свойственна философской мысли вообще и столь характерна для философствования М. Хайдеггера. Пытаясь мыслить *с начала*, философия вынуждена и говорить на языке, как бы снова и впервые возникающем.

1.4. Местами в статье ведется неявный разговор с философом В. В. Библиным. Автора глубоко затрагивают не только ведущие темы этого философа, но и сама стилистика философствующей речи, которой он виртуозно владеет: стилистика свободного и чуткого обитания в стихии русской речи, внимательного вслушивания в ее смысловые обороты. Не раз пользуясь щедростью В. В. Библина, позволявшего мне, в частности, изучать записи его лекций, с благодарностью признаюсь в том, что многим в уяснении собственных понятий обязан схождениями и расхождениями с путем его мысли. Признаюсь также и в том, что усвоил (если не присвоил) полюбившиеся мне находки его речевого внимания. Так, само название работы и скрытая в нем многозначность были — может быть, даже не совсем осознанно для автора — во многом предопределены докладом В. В. Библина «Дело Хайдеггера».¹

1.5. Автор не может не выразить признательность студентам, которые, часто не ведая того, помогли ему заметить непростительные темноты и существенные провалы в его рассуждениях. Автор заранее приносит свои извинения за те, что остались им незамеченными. И одно необходимое уточнение.

Речь пойдет о деле философии вообще. Речь пойдет о том, чем занимаются философы, когда они занимаются философией, независимо от их различий, расхождений, упущений друг друга и прочих скандалов. Но есть ли такое *общее дело*, в котором все философы, знают они о том или нет, участвуют? Гегель видел в истории европейской философии дело одного, осознающего себя, познающего себя, приходящего к себе и в себя *духа*. Британский философ, логик и математик А. Уайтхед видел в истории европейской философии лишь примечания к Платону.² Для Хайдеггера

¹ См. также статьи В. С. Библера «Что есть философия?!», «Быть философom» и «История философии как философия», опубликованные в кн.: Библер В. С. На гранях логики культуры. М., 1997.

² Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 61—80.

¹ Библин В. В. Дело Хайдеггера // Философия Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 166—171.

² «Самая верная общая характеристика европейской философской традиции в том, что она состоит из ряда примечаний к Платону» (Whitehead A. N. Process and Reality, an Essay in Cosmology. Cambridge, 1991. Цит. по предисл. М. А. Киселя к кн.: Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 32).

история европейской философии от Парменида до Ницше — история одного события: метафизического самозабвения мысли, забывшей бытие. Он — на свой лад — также видит в ней лишь превращения платонизма.¹ Каждое из этих толкований — особое понимание общего дела философии. Можно ли их как-то *усреднить*, привести к общему знаменателю? Останется ли что в числителе? Может быть, вернее было бы всерьез вдуматься в одно из этих осмыслений дела философии? Вот автор и решил поразмышлять о деле философии, обратив для начала особое внимание на тех мыслителей, которые впервые в Европе начали обдумывать это *новое* для них дело: на Сократа и Платона, конечно на платоновского Сократа и сократического Платона. Вообще говоря, дело философии — всегда новое, и у Аристотеля, не говоря уж, например, о неоплатониках, мы найдем существенное переосмысление этого дела. Но начало всегда особо показательно. Таково существенное ограничение, но и уточнение нашего дела.

τό σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα;
(«... что оно такое — твое дело?»)

Pl. Apol. 20 c.

2. ВОПРОСЫ В ПРЕДДВЕРИИ ФИЛОСОФИИ

2.1. Чему мы собираемся научиться?

Мы собираемся заняться философией. Мы несем свои документы на философский факультет. Что, если на пути нам встретится некий Сократ и, по своему обычаю, задаст вопрос: «Куда это ты идешь, любезнейший?» «Учиться философии», — ответим мы. «Похвально, друг мой! Но чему, собственно, ты хочешь научиться, обращаясь к философии? Какому такому делу? — Вот если бы ты шел в консерваторию, было бы понятно, что ты хочешь научиться играть на каком-нибудь инструменте или сочинять музыку. Гармония звуков зовет и влечет тебя. К чему же влечет тебя призвание философа, которое ты, видимо, почувствовал в себе? — Ну а если бы ты шел на физический или химический факультет, ясное дело, ты хотел бы овладеть искусством экспериментатора и необходимой математической техникой, чтобы по мере способности включиться в дело исследования природы. Ведь учиться — не значит ли прежде всего овладевать каким-то

¹ См.: Heidegger M. Zur Sache des Denkens. S. 63.

тонким искусством, техникой своего будущего дела? Не только ведь у плотников, инженеров, архитекторов, но и у филологов, историков, экономистов есть *техника* своего дела, все это своего рода искусства, которым при удаче и можно обучиться на деле.

Кроме того, мы худо-бедно знаем — или думаем, что знаем, — с чем каждое из этих „искусств“ имеет дело, *что* именно его занимает, на чем оно специализируется. Так если тебя занимает философия, — *что*, собственно, тебя занимает, *что* тебя уже, кажется, захватило и увлекло, на чем хочешь ты сосредоточить внимание, в чем именно специализироваться?»

Сможем ли мы ответить Сократу — или самим себе — на эти вопросы? Или мы надеемся уяснить ответы потом, по ходу самого дела? Но в том-то и трудность: как войти в курс философского дела, когда все здесь столь неопределенно и, как нарочно, на каждом шагу сбивает с толку? Какую только премудрость — древнейшую или новейшую — нельзя приписать к философии! Но чем дольше мы бродим по ярмарке этих многозначительных мудростей — сакральных гимнов, мифов, откровений, загадочных притч, поэтических сказаний и иносказаний, глубокомысленных изречений, всеобъемлющих учений, их толкований, разоблачений, «рациональных» объяснений, экстравагантных переосмыслений, де-струкций, реконструкций... — тем труднее нам ответить на вопросы Сократа.

Современный математик, к примеру, пожалуй, и может отшутиться: «Математика — это то, чем занимаются математики». В этой вроде бы шутке содержится, однако, намек для понимания сути дела. Есть, видимо, какой-то артельный, цеховой знак, по которому математик распознает «своих» — тех, кто принадлежит этому древнейшему цеху или роду. Да на первый взгляд кажется, что и не дело *математики* выяснять, чем, собственно, занимаются математики, определен круг фундаментальных проблем, есть прикладные области... Не так у философов. Есть, конечно, школы, направления, традиции, «измы», но это-то и значит, что каждый крупный философ — основоположник «изма» — норовит переосмыслить все дело в целом как бы заново — с самого начала — родить саму философию, и речь идет не только о содержании учения, но и о смысле самого философского расположения ума, о характере философствования, т. е. о самой сути философского дела. Если, как говорят философы, речь в философии идет о *первых* основах, может ли каждый философ не быть некоторым образом *первым*, основоположником, может ли он вообще — в качестве философа — принадлежать какой-нибудь школе, даже

традиции, т. е. что-то продолжать, а не начинать? Стало быть, по сути философского дела в него должна входить и специальная работа по пониманию, истолкованию, определению самой сути философского дела и соответственно формы или техники, в которых мысль работает в качестве философской. Поэтому расхождения в философии столь радикальны.

В самом деле, что, кажется, общего между темными загадками Гераклита и все упорядочивающей ясностью Аристотеля, между логическим систематизмом Гегеля и артистической афористикой Ницше, между теоремами Спинозы и вздохами Паскаля, между логическим анализом языка и спекулятивной «мистикой» классической немецкой философии или острым драматизмом экзистенциализма?.. Более того, что общего, можем и *должны* мы спросить, между *логическим систематизмом* Аристотеля и логическим же систематизмом, скажем, Гегеля? Все это вовсе не просто разные философские учения, но разные — еще неизвестно, как совместимые — *формы* философской мысли, чуть ли не разные философские веры, во всяком случае, разные самосознания философии в самой сути ее дела. При таком различии в самой *технике* работы, в каком смысле мы можем говорить, что они занимаются *одним* делом, а именно философией? Сверх того: по каким признакам мы сможем отличить работу собственно философскую от сочинений, трактующих о тех же «предметах», но нефилософским образом? Да и вообще считается, что суровая школа, владение техникой, тонкостями мастерства, может, и нужны в музыке или живописи, в физике или языкознании, но о философских материях способен судить каждый, и мудрость может глаголать устами младенца. Да и как иначе, в отличие от математических философские вопросы касаются каждого в существе его жизни. «Философия начинается, — говорил стоик Эпиктет, — у тех, конечно, кто приступает к ней как должно и от порога, с осознания своего бессилия и несостоятельности в необходимых вопросах. В самом деле, мы приходим, не имея никакого от природы понятия о прямоугольном треугольнике или о четверти тона или полутона, но всему этому нас обучает то или иное преподаваемое искусство, и поэтому не знающие всего этого и не мнят, что знают. А кто приходит, не имея врожденного понятия о благе и зле, о прекрасном и постыдном, о подобающем и неподобающем, о счастье, о должном, о надлежащем, о том, что следует делать, и о том, чего не следует делать?».¹

¹ Беседы Эпиктета / Пер. Г. А. Тароняна. М., 1997. С. 112.

Словом, в преддверии философии нам все же следует подумывать над сутью собственно философского дела. В чем его особенность, единственность, строгость? Что за искусство (ремесло, профессия, специальность... или поведение, аскеза, медитация) философия, в чем своеобразная *практика философского дела*?

Далее — чем занята философия, с чем она имеет дело? Что это за *мудрость* (софия), которой увлечен *мудролюбец*? Если же мы обратим внимание на то, что подсказывает нам само хранившееся веками название этого дела — *фило-софия, мудро-любие* (а не, скажем, софио-логия или наука о мудрости), рождается еще одно недоумение: что это за «деловое» отношение к «предмету» — любовь, дружба («филия»)? Какая тут может быть «техника», строгость, дисциплина?!

Все эти вопросы суть разные стороны одного вопроса — вопроса о призвании философа. Человек может соответствовать делу философии (или ошибаться в нем), когда он отвечает некой не им выдуманной нужде, некоему призыву, побуждению, даже требованию. Вдумываясь в природу этой нужды, в смысл этого призыва, мы, может быть, вернее войдем в курс философского дела, чем пытаюсь обобщить его необобщаемые продукты.

Не забудем, впрочем, что мы пока еще в преддверии философии. Спросим же себя: а нас-то что влечет к философии? Что за побуждение — интерес, любопытство, озадаченность, недоумение, осознание бессилия, наконец, — толкает нас к этому странному занятию, так что, и не умея ответить на все эти сократические вопросы, мы интуитивно обращаемся именно к философии, ждем ответов от нее самой?

2.2. Что нынче побуждает к философии?

В самом деле, почему, обращаясь именно к *философии*, мы думаем — или подозреваем, — что ни науки, ни религии, ничто другое не удовлетворит *этого* — философского — любопытства, что помимо всего — важного, нужного, проблематичного, загадочного, непостижимого, открывающегося во всех областях, куда так или иначе ступает нога человека, — остается что-то еще, на особый лад важное, удивительное и любопытное?

Тем более ходят слухи, будто философия это и есть сама «строгая наука», если и не наука наук, то логическое, методологическое, гносеологическое или феноменологическое обоснование самой возможности наук, научное основание научности вообще, истинности научного мышления. Стало быть, чтобы войти в

философию, надо первым делом освоить научный метод мышления, освоиться в какой-нибудь конкретной науке.

Впрочем, слышно и другое: философия-де коренится в том же опыте, что и религия, растет, как и все в культуре (в том числе и сама наука), из культа, вводит «естественный разум» в веру или растолковывает, раскрывает содержание прямого откровения, уже как-то систематизированного богословием. А это значит, что верная ориентация мысли требует приуготовления в опыте веры и вырабатывается техникой богословствования. Философия удаётся, когда служит благо-мыслию, благо-честию.

Перелистав же иные книги, которыми нынче в обилии снабжают нас уличные коробейники, мы искусимся посвящением в тайную мудрость индусов, ацтеков, магов, антропософов или прямо самого космоса. И эти посвящения тоже требуют особой, иной техники: дыхательных упражнений, медитаций, изменения состояния сознания и пр.

Но положим, нас заинтересовало нечто новенькое, нечто, именуемое себя современной, а то и пост-современной философией, той, что обитает в гуще современных событий — политических, общественных, художественных, что умеет откликнуться на злобу дня и уловить значимый смысл этой злобы. Правда, произведения этих философов еще мало переводятся, а если переводятся или пересказываются, безразлично лежат на прилавках рядом друг с другом и с прочей мудростью всех времен и народов, вырвавшейся вдруг на волю вместе с нами. С какой же стати и какой именно сегодняшний толк философии (если только философии) увлечет нас: психоанализ, экзистенциализм, феноменология, герменевтика, семиотика, структурализм, постструктурализм, деструктивизм... И ведь это все тоже не просто «идеи», а своего рода ремесла, искусства, техники: феноменологического описания, чтения текстов, обращения с языком и речью, зоркого внимания к исторической фактичности. Странно сходятся и расходятся здесь строгий научный — лингвистический, социологический, культурологический — анализ, художественная чуткость к поэтике произведений, к эстетической плоти человеческой восприимчивости, к драматургии повседневности, к мифологии масс-медиа, умение «читать» тексты, факты и события как сообщения о действии скрытых механизмов, изнутри господствующих над человеком...

Все эти слухи и толки, — игнорируя, оспаривая, окрикивая друг друга, — разом захватывают нас, теряющихся среди них. В самом деле, все смешалось в нашем мире — дисциплины, профес-

сии, конфессии, мировоззрения, традиции, исторические и современные культурные миры. И все — сомнительно.

Наука с ее техникой и техника с ее наукой с разных сторон поставлены под большой вопрос. А это значит — под вопросом стоит свойственная новоевропейской цивилизации идея знания, истины, т. е. идея, определявшая до сих пор вообще разумную форму вопросов и ответов на них. Ведь классическая философия Нового времени — вплоть до Гуссерля — не только обосновывала истинность научного мышления, но и свою собственную истинность видела именно в научной форме. Но если так, возникает следующий вопрос: как вообще дело может дойти до того, чтобы поставить под вопрос эту — научную — идею разумности? На каком основании этот вопрос может быть поставлен? Впрочем, может быть, под вопросом стоит сам разум со всеми его *идеями* и *основаниями*, и дело идет о том, чтобы его «преодолеть»? Разве мы не слышим со всех сторон проклятий разуму, заклятий и кликов его успешно преодолевших? Разве мы не слышим, как бьется в двери стихия бестолковых и невразумительных одержимостей?

С другой стороны, в делах *веры* царит не меньшее замешательство. В нашем мире, становящемся единой, сообщающейся и всем сообщимой *вселенной*, существует несколько *вселенских* религий, и каждая из них страдает собственным раздором. Более того, историки древнейших религий могут изучать теперь свой «материал» не в Африке, Австралии, Южной Америке, не «в поле» этнографов и археологов, не в библиотеках, а на улицах больших современных городов. Древние тексты сходят с пьедестала «литературных памятников», оживают, возражают своим ученым издателям и квалифицированнейшим комментаторам — филологам, историкам, культурологам.

«Духи» всех времен встречаются друг с другом, ищут признающего их *понимания* и не признают тех объективных квалификаций, которыми привыкли разделяваться с ними и отделяваться от них в этнографии, религиоведении, социопсихологии и других, может быть, более утонченных формах культурологического *познания*. Они норовят оставить последнее слово за собой, сомневаются друг в друге, оспаривают друг друга и требуют оснований, хотят возродиться и для этого вернуться к собственным истокам и началам. Они нависают в воздухе эпохи, и воздух этот до предела насыщается духовными энергиями, страстями, силами вековых традиций, спасительных упований и остроумнейших проектов. Релятивизмом тут и не пахнет: сталкиваются духовные миры, интеллектуальные и нравственные вселенные, абсолюты. Если дело

доходит здесь до речи, а речь — до слуха и смысла, она заходит о *последних словах и первых началах*.

Но *сталкиваясь*, силы и духи эти остаются как бы подвешенными в воздухе, вынесенными за скобки, — в скобках же, как в лейденской банке, скапливается энергия... *недоумения*. Иными словами, энергия возможной, вызываемой, требуемой *мысли*.

Когда не только наша заблудшая Россия, но и весь мир оказывается на таком распутье, ничто уже само собой не способно повести человека по «столбовой дороге» человечества. Надо решать самому и как бы с самого начала. Дело не в окаянной *решимости* очертя голову предаться наобум какому-нибудь «духу». Дело и не в рассудительном *выборе* «факультета». Требуется само умение спрашивать и решать, спрашивать и решать радикально, поскольку дело идет о *корнях и началах, о первом и последнем*.¹

Осмелюсь допустить, что, если современная ситуация в какой-то мере соответствует набросанной картине, она может быть охарактеризована как *философская ситуация* по преимуществу и требуется, призывается ею философ. Не сочинитель очередной спасительной доктрины, а тот, кто способен к самому делу философии, к вниманию и вопрошанию, радикальность которого соответствует радикальности назревающего недоумения. Именно оно — это назревающее повсюду недоумение — и питает сегодня, по-моему, ту интуицию, которая обращает внимание молодого человека к философии. И если умственная лень или тяга к духовному комфорту не соблазнят его какой-нибудь обязательной доктриной или необязательным остроумием, если он в состоянии не только выдерживать напряжение радикальной озадаченности, но и содержательно осмысливать, развертывать и углублять эту озадаченность, т. е. радикально мыслить, он уже увлекся тем делом, которым — рискну утверждать — искони занималась философия, *prima philosophia, philosophia perennis*. Дело ведь в ней идет, по общему — от Платона и Аристотеля до Гуссерля и Хайдеггера — признанию, о первых причинах и началах, «о корнях всего».

Вот почему мне кажется важным прежде всего поговорить не об «учениях», а именно о сути и технике философского дела. Потому что, повторим, совсем не ясно, как отличить собственно философию от мудрости мудрецов, вроде бы все уже объемлющей, или науки ученых, может быть давно уже разобравших по своим

предметам все, чем когда-либо занималась философия. Что же остается за философией? Может быть, за этим именем нынче и правда скрывается только неискушенное самомнение, путающееся в своих всемирных синтезах и космических обобщениях? Что же все-таки это за дело — наука без лаборатории? религия без таинств? искусство без мастерской?..

Так спросим еще настойчивей: чем именно занимается философ как философ в отличие от мудрецов, вероучителей, художников, ученых? Нужно спросить, что делает философов философами и связывает их одним делом независимо от всех последующих расхождений, что сводит их пусть и в самый скандальный спор, но в спор людей, понимающих, о чем идет речь, даже если именно это — то, о чем идет речь, — и вызывает самые крупные разногласия.

2.3. Вопрос о технике философского дела

М. Хайдеггер предварил один из поздних (1962) и наиболее искусных в свойственном ему стиле докладов «Время и бытие» такими словами: «Если бы нам сейчас были показаны в оригинале две картины Пауля Клее, созданные им в год его смерти: акварель „Святая из окна“ и, темперой на дереве, „Смерть и огонь“, то мы могли бы долго простоять перед ними и — расстаться со всякой претензией на непосредственное понимание».

Если бы сейчас, и именно самим поэтом Георгом Траклем, нам могло бы быть зачитанным его стихотворение „Семипеснь смерти“, то мы захотели бы слушать его часто и расстаться со всякой претензией на непосредственное понимание.

Если бы Вернер Гейзенберг пожелал сейчас изложить нам фрагмент своей физико-теоретической мысли на путях к искомой им формуле мира, то в хорошем случае двое или трое из слушателей, пожалуй, сумели бы следовать за ним, но мы, остальные, беспрекословно расстались бы со всякой претензией на непосредственное понимание.

Не так в отношении мысли, которую называют философией. Ибо она должна преподносить мудрость мира, а то и прямо руководство к блаженной жизни.¹

Что иное делает философ, кроме как разговаривает (читает—пишет) и думает. А кто этого не делает? Так как все же, спра-

¹ Ср. характеристику современного «бытия в культуре», данную В. С. Библером в кн.: Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991. С. 261—281.

¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. В. Бибихина. М., 1993. С. 391.

шиваю я, отличить философское думание и говорение, например, от речений мудрецов и пророков или — что гораздо насущней — от болтовни дилетантов или вещаний всевозможных учителей жизни?

Говорят: философ думает о «природе вещей», о Боге, мире, душе, свободе, бытии... Но где и как он «берет» эти «предметы», чтобы о них думать? Не заимствует ли философия их, как вороватая служанка похищает фамильные сокровища хозяев, у богословия, науки, поэзии? Может быть, философия и впрямь не имеет своего собственного, особого дела и способна лишь быть *при деле*, служить тем, кто занимается делом (в качестве, например, теории политического благоустройства, или естественной теологии, или наукоучения, или методологии, или толкования поэзии)? Служить — или мешать, вечно путаясь под ногами, дергая за рукава, превращая однозначные понятия в многозначительные, а попросту говоря, двусмысленные метафоры или идеологические штампы.

Философии и впрямь до всего есть дело. Бог, природа, человек, общество, искусство — все это как-то касается философии, задевает ее, и она зачастую чувствует себя при деле, когда связывается с делом теологии, космологии, физики, антропологии, психологии, политики, социологии, эстетики. Но все эти дисциплины либо могут обходиться и без философии, либо давно уже, как говорится, отпочковались от философии, и, с точки зрения специалистов в своем деле, философы, т. е. неспециалисты именно в этом, специальном деле, способны произвести только подделки или неопределенные слова.

«Эти философы, — говорил Ричард Фейнман в своих „Лекциях по физике“, — всегда топчутся около нас, они мельтешат на обочинах науки, то и дело порываясь сообщить нам что-то. Но никогда на самом деле они не понимали всей глубины и тонкости наших проблем».¹ Ведь глубина и тонкость проблем и понятий теоретической физики открываются только с помощью изощренной математической и экспериментальной техники, которой философ по образованию не владеет. Причем в руках ученого-теоретика техника эта не только средство добычи знаний, но и — может быть, даже в большей мере — тонкая и утончающаяся «архитектура вопроса» (Э. Ионеско — В. Бибихин²). Не питается ли поэто-

му философ — вместе с популярной научной публицистикой — как раз тем, что наука отбрасывает и из чего складываются так называемые картины мира и научные мировоззрения. Впрочем, такого рода подделки возникают вовсе не из-за того, что философ не понимает «глубины и тонкости» научных проблем. Беда в том, что, занимаясь не своим делом, он утрачивает понимание глубины и тонкости философских проблем, смысл своего собственного дела, «архитектуру» собственных вопросов. Знающий свое дело философ скорее согласится с этой усмешкой ученого, потому что обочины, на которых обитает околону научная философия, одинаково далеки и от науки, и от философии. Вот слово философа: «Научный ум — вещь редкая и чудом продолжающаяся — вовсе не занят мировоззрением или картиной мира. Это занятие громадного околону научного пригорода и, главное, публицистики, продукция которой во много раз превышает продукцию науки. Настоящая наука занята не сведением концов с концами, а проблемами. <...> Научное открытие — не снятие вопросов, а усовершенствование их архитектуры, отпадение многих старых, но появление еще большего числа новых, с большей тонкостью и высшей остротой. <...> Занять пустующее в науке место истины бытия — дело не выше науки, а ниже ее. Наука не опускается до этого ради соблюдения своей чистоты. Именно здесь она совпадает с философией».¹

Я бы только сказал, не совпадает, а граничит. Причем граничит именно там, где «глубина и тонкость» научных вопросов достигает предельной остроты. Именно здесь, по свидетельству таких *специалистов*, как Г. Кантор, В. Вейль, А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг, Н. Винер, наука впадает в философию. В сферу специальных научных проблем с некоторых пор входят вопросы, как правило маячившие где-то далеко на философском горизонте научного познания, — старые, вечные, спекулятивные: что такое единое и многое, единица и бесконечность? — что такое пространство и время? — что такое причинность? — что такое атом и элементарность? — что такое форма и реальность? — что такое жизнь? — что такое «объект» и «субъект»? — что такое понимание? И если в XVII в. философия и правда, можно сказать, впадала в науку, а к концу XIX в., казалось, и вовсе растворилась в ней, то теперь, в XX в., она (вместе с этими вопросами самой науки) из науки — в ее классическом образе — выпадает.

Но как это все же возможно? Какой такой изощренной *техникой собственной мысли* философия постигает вопросы науки,

¹ Там же. С. 137—139. (Об этом-то и толковал Кант.)

¹ Фейнман Р., Лейтон Р., Сэнди М. Фейнмановские лекции по физике. М., 1965. Т. 2. С. 24.

² Бибихин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 243.

предельные не только по содержанию, но и по предельно отточенной — точной — форме? Дело в том, что эти *предельные* для современной науки вопросы суть вместе с тем и вопросы — для науки Нового времени — исходные, изначальные. Именно на них-то и отвечала — определенным образом — наука в XVII в., отвечала вместе с философией (Галилей и Декарт, Лейбниц и Ньютон), когда сама наука была еще *философским замыслом*, когда руками *философских архитекторов* складывалась своеобразная *архитектоника* ее возможных, будущих вопросов. Философ, стало быть, встречается с ученым там, где теоретик вынужден вернуться к началам собственного дела, чтобы открыть их — начал — архитектуру, *искусное устройство того света разума*, в котором он видит и исследует вещи и который он считал *естественным*.

С другой стороны, было бы не странно услышать схожую отповедь философии и от духовного лица: эти философы постоянно топчутся возле церковных стен, они мельтешат на обочинах богословия, то и дело порываясь сообщить нам что-то, но никогда на самом деле они не понимали всей глубины и тонкости религиозной жизни и говорящего из опыта этой жизни богословия.

В IV в. отцы и учителя христианской церкви, как правило, проходили выучку в неоплатоновских школах и мастерски владели как риторическим, так и философским искусством. Во всеоружии технически разработанного философского языка, уточняя, различая и переосмысливая фундаментальные понятия греческой философии («усия», «ипостась», «фюсис»), чеканили и оттачивали они догматические формулы, создавали язык христианского богословия. Христианская мысль средних веков — и на Западе, и на Востоке — вырастала в школах, выстроенных неоплатонизмом и аристотелизмом. *Заквашена* она, однако, была Словом, «которое было у Бога и которое было Богом». Поэтому, вырастая, она перестраивала эти античные храмы на свой лад. Переустройство образа мысли, переосмысление самой идеи ума прямо относятся к делу философии. Но к этому делу не относятся и из него никак не вытекают ни покаяние (μετάνοια — тоже своего рода изменение ума), ни крещение во Христа, ни — главное — сам Иисус из Назарета. Поэтому, сколь бы глубоко ни входил богословский дух в философские материи, требовалось первым делом понимать, что речь идет не о философских спорах и проблемах. Богослов занят *другим делом*, в котором, конечно, может пригодиться некое орудие, изготовленное в философских школах (равно как и логика, грамматика, математика), но философу как философу тут слова не дается. Искусство богословского любомудрствования

совсем другое, чем искусство философского рассуждения о Боге. Богословская «феория» предполагает совершенно особые «техне» и «пракис». Григорий Назианзин, один из трех отцов-каппадокийцев, названный церковью Богословом, в споре с Евномием предупреждает: «Любомудрствовать о Боге можно не всякому — да, не всякому! — Это приобретается не дешево и не пресмыкающимися по земле (...) Любомудрствовать о Боге можно не всем; потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере, очищают душу и тело...».¹ Как это делается, какова практика или «художество» этой жизни, что такое взыскуемая чистота и как она отличается от платоновского и даже неоплатоновского «катарсиса», можно узнать, например, из «Добротолубия».

Вот почему нечто такое, как *религиозная философия со своим религиозным мировоззрением*, может оказаться всего лишь ни тем, ни сем, столь же нечистой религией, как и нечистой философией, вроде той *публицистики*, что обитает со своими научными мировоззрениями на околицах науки, — неким межеумочным миром, оазисы и дворцы которого рассеиваются первым же ветерком. И человек глубокой религиозной жизни, долгое время занимавшийся философскими «апологиями», «теодицеями», «доказательствами бытия божия и бессмертия души», может внезапно опомниться и воскликнуть, как воскликнул Блез Паскаль в экстазе, охватившем его однажды вечером, в понедельник, 3 ноября 1654г., примерно с половины одиннадцатого до половины первого: «ОГОНЬ. Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и ученых...».²

И все же философия не случайно, не по недоразумению и не как служанка обращается к вере. Обращается именно там, где вера обращается к философии, обращаясь к самой себе с вопросом сомнения, мучая душу мыслью. Философия — разум, обращенный к началам самой разумности, — и зрячая вера, обретающая свою мудрость в страхе сомнения, рискну сказать, *болеют друг другом*. Человек — *это высокая болезнь*, а не существо, ищущее как бы лучше устроиться. Простите за невольную сентенцию.

¹ Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. СПб., б.г. Т.1. С. 386.

² Речь идет о так называемом *Амulette* или *Мемориале* Б. Паскаля — записке, найденной через несколько дней после его смерти за подкладкой его сюртука (см.: Паскаль Блез. Мысли. М.: REFL-book, 1994. С. 61).

Разумеется, и художники — музыканты, поэты, живописцы — постоянно наталкиваются на людей, которые норовят объяснить им, что, собственно, они *хотели* сказать, показать, выразить (хотели, да, видно, не вышло). Нам говорят, что искусство — тоже мышление, только в образах (т. е. мышление ненастоящее для тех, кто еще не умеет мыслить в мыслях). Или наоборот, что именно искусство передает те глубинные интуиции, которые нельзя передать языком понятий и отчетливо выраженных мыслей.

Почему, в самом деле, мы иногда верим, что многозначительная невнятица или напыщенная патетика иных философских сочинений есть свидетельство поэтической невыразимости скрытых в них мыслей? Почему, с другой стороны, мы порою верим, что достаточно разобрать особый мир художественного произведения (устанавливающего почтительную дистанцию к окружающему — как говорится, реальному — миру) на поучительные истории, «образные» мысли или эстетические «категории», ходячие в этом окружающем мире, — или растащить сплошное, сплоченное из слов, смыслов, идей, речений, интонаций, ритмов (сердца, дыхания, возгласов, жестов, погоды, истории...) *единственное* слово стиха, живущего в стихии речи и языка, растащить это слово на множество затасканных изречений и идеологем, — почему мы верим, что достаточно проделать эти операции с художественным произведением, чтобы извлечь философский смысл, будто бы зачем-то скрытый, спрятанный формой художественного произведения?!

Но почему мы также не можем отделаться от уверенности, что философия в своей работе с мыслью и словом на самом деле близка поэзии? Может быть, и здесь мы снова касаемся тайны *рождения* — рождения слова в мысли и мысли в слове. Философия и поэзия (равно как философия и математика, философия и религия) действительно близки друг другу, но только там, где сохраняют свою бескомпромиссную чистоту, остаются — или впервые становятся — самими собой. Они близки не потому, что поэзия скрывает философские идеи или что идеи расплываются в неопределенной поэтичности, а потому, что искусство мысли и искусство слова подразумевают друг друга и внутренне граничат. Но граница эта может быть отчетливо проведена и смысл ее понят лишь в том случае, когда мы дадим себе отчет в том, что их различает именно как искусства.¹ Весь вопрос опять в особой технике.

¹ Ср. «апофатические определения философии» в статье В. С. Библера «Что есть философия?!» (Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 41—70).

2.4. Вопрос о прагматике философии

Вернемся, однако, к нашему абитуриенту и поставим вопрос еще круче. Как ты собираешься жить (чтобы не сказать — выживать) этим делом? Все искусства и науки, все дела человеческие чему-то служат, зачем-то нужны, полезны. Все они, замечал уже Аристотель, более необходимы, чем философия, — дело досужее. Но нет, утверждает Философ, ничего лучше ее (Metaph. 983 a 10). Как это может быть: наилучшее и вместе с тем наименее необходимое, почти что бесполезное, ненужное?! Но что-то, видимо, все же требует этого роскошества, чуть ли не вынуждает к нему. Что же это за чудная потребность, которая каждый раз вопреки всему снова и снова порождает на свет это странное существо — философа, способного исполнить свое назначение лишь на воле, как бы отстраняясь от необходимейших дел и занятий, от всех торгов и восторгов?¹ Побережемся, однако, от романтического соблазна мнить философию отвлеченным царством чистой мысли, возвышающимся над «презренной пользой». Мы всерьез спрашиваем о практическом, пусть даже утилитарном смысле философского дела. Попросту: зачем нужна роскошь философии в наши скудные времена?²

Итак, еще один вопрос, над которым следует задуматься каждому приступающему — здесь и теперь — к философскому делу,

¹ Философ, замечает Платон в «Теэтете», в отличие от *людей дела* воспитывается как *свободный человек*, которому всегда хватает свободного времени, чтобы вести свои беседы «ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῇς (в мире [спокойствии] и на досуге)» (Theaet. 172 d). Философом может стать человек «ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ τεθραμμένον (вскормленный [воспитанный] на свободе и в досуге)» (ibid. 175 e). Обратим внимание на слово σχολῇ — *досуг, свободное время, праздность* (отсюда латинское schola — *ученая беседа*, — метонимически отнесенное и к школе в знакомых нам смыслах). В основе его лежит производное от глагола ἔχω (имею) слово σχεῖν, означающее «задержка», «приостановка» (см., например: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 1222. См. также: Бибихин В. В. Язык философии. С. 119). К философии, стало быть, побуждает нас странная потребность помедлить, задержаться, остановиться, задуматься, заняться тем, что занятый человек видит как праздные, досужие, *схоластические*, отвлеченные от жизни рассуждения.

² Эти вопросы вовсе не только прагматические. Их стоит ставить со всей жесткостью, чтобы припомнить первичные нужды человека, т. е. те нужды, которыми определяется бытие человека в качестве человека. А это, кто будет спорить, философский вопрос. Так, к примеру, М. Хайдеггер поставил вопрос о поэзии, назвав статью строчкой из стихотворения Гельдерлина: «Wozu Dichter <in dürftiger Zeit>?..» («К чему поэт в скудную эпоху?..») (см.: Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1963. S. 248—295).

пожалуй, таков: если вдруг страна очнется от маний преследования и величия и, в самом деле, всерьез решит стать хозяйственной, деловой, — какое место может занять философия, в чем ее деловитость и соответственно в чем состоит дельность философа? Власти нынче позволяют учить и учиться философии как бы от растерянности, на всякий случай, чтобы все было, как у людей, «как в цивилизованном мире». Ну так за отсутствием соответствующих инстанций спросим-ка самих себя: какую пользу «народному хозяйству» может принести философия, в чем ее утилитарный, прагматический смысл? Стоит ли вообще содержать каких-то любителей какой-то мудрости в то время, когда..?

Кое-какую надежду на то, что нам не понадобится вставлять в позу жрецов, не понятых толпою, подсказывает ближайшая сотрудница философии — филология. Простой словарь откроет нам, что некогда греческое слово «софия» означало именно «дельность» — «мастерство», «умелость», «искусность» (cleverness, skill). В известном стихе «Илиады» (XV, 412) о корабельном плотнике говорится как о человеке, хорошо знающем «всю свою софию», т. е. попросту хорошо разбирающемся в своем деле, понимающем свое дело, умелом, сметливом. Σοφός ἀνὴρ (*софос анер*) — значит «дельный мужик», искусный мастер своего дела. Умелость, сметливость, смекалка, ловкость, хваткость, толковость — все эти смыслы от века залегают в семантических пластах «ума», «мышления», «понятия».

Что, если принять это значение всерьез, задержаться на нем, понять «фило-софию» как «любовь к мастерству» — от простейшего, на посторонний взгляд, ремесла, примерами которого часто пользуется Сократ, до умного мастерства художников и искусства самого ума... Что, если придерживаться этого понимания при чтении философов? Не раскроет ли нам такой подход философию с той стороны, которая ближе всего отвечает делу?

3. ДЕЛО О ФИЛОСОФИИ

3.1. Страх или Пир — начало философской премудрости?

Мы, может быть, уже заметили, что в делах возвышенных, сакральных, спасительных за философией нужен глаз да глаз. Станным образом, как только она — без надлежащего руководства — заговаривает о божественном, разговор получается «не те-

лефонный».¹ Ведь в ней, в фило-софии устанавливается какое-то странное (отстраненное), не менее вольное отношение к Мудрости: не жрецкое служение, а дружба, дружелюбная беседа, даже — чего уж там — дружеская попойка («Пир»), где неуместна не только практическая расчетливость, но и иератическая напыщенность или мистическая экзальтация, где царит непринужденный дух умного веселия, вольномыслия, и, кажется, дух этот и есть сама Мудрость, неожиданно посетившая своих друзей. Но если дело в философии идет, по общему признанию, о Мудрости — об Истине, Благе и Красоте, о Началах и Корнях всего, — как трудно допустить подобную вольность в отношении к тому, что рука невольно пишет с большой буквы, от чего зависит осмысленность всего, что мы делаем, а значит, и все наше бытие.

«Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба
Все залегают один за другим и концы и начала,
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут».

(Гесиод. Теогония. 736—739. Перевод В. В. Версесава).

Как трудно сжиться с этой жутью, не страшиться этого страха — начала премудрости.² Как трудно допустить, что птица мудрости не ловится нашими ритуальными или категориальными сетями и клетками, что она может спуститься только на раскрытую, отпускающую ее ладонь, что, только допуская вольность дружеского расположения к ней, мы и ее располагаем к нам, допускаем ее к

¹ Киник Кратет спросил однажды Стильпона, основателя мегарской школы: «Чувствуют ли боги радость от наших поклонений и молитв?» «Глупый ты человек, — ответил Стильпон, — такие вопросы задают не на улице, а с глазу на глаз!» (Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 141). А с чего бы это Декарт, благочестивый католик, держался правила: «Хорошо прожил тот, кто хорошо укрылся»? Благонамереннейшему Канту пришлось-таки однажды написать: «Будучи вернейшим подданным Вашего королевского величества, считаю самым безопасным сим торжественно заявить, что в дальнейшем буду полностью воздерживаться от публичных выступлений как на лекциях, так и в писаниях по вопросам, касающимся религии, будь то естественной или только откровенной» (цит. по кн.: Jaspers K. Kant. Leben, Werk, Wirkung. München, 1975. S. 13). Биографии философов — русские, разумеется, не составляют исключения — полны такими конфузами.

² «Страх Господень есть истинная премудрость» (Иов. 28, 28). Разумеется, не школярский страх наказания, а страх перед божественной бездонностью бытия. «Когда подо всем, за всем и надо всем: боги, беды, духи, судьбы, крылья, хвосты — какая тут может быть „проза“. Когда всё на *вертящемся шаре*?! Внутри которого — *ОГОНЬ*» (Цветаева М. Неизданное. Сводные тетради. М., 1997. С. 222).

нам, даем мудрости саму возможность пожаловать к нам. И может быть, все дело и искусство философии, весь ее труд состоят в одолении именно этой трудности — в уяснении *содержательного* смысла «филии» — дружбы-любви, — свободного, вольного, застольного общения с неведомой и самобытной Мудростью.

Боюсь, испытание на дельность, умелость, толковость философии нам грозит меньше, чем гораздо более знакомое нам испытание — на идейную чистоту. Что польза презренна, деловитость — буржуазна, буржуазность — бездуховна, в России усвоили давно и хорошо. Мы же радеем о духовности. Поэтому и Дело пишется у нас всегда с большой буквы и принимает особый оборот. Дело для нас — конечно же, не бизнес, не гешефт, не делячество. Это вообще не то, что *делают*, а то, что *возбуждают и заводят, нумеруют и хранят вечно*. Кто спорит, трудно быть философом в мире чистогана. Но в мире идеологической чистоты — марксистской, православной, этической, патриотической — философские спекуляции столь же опасны, что и коммерческие. Вовлекаясь в дело философии здесь и теперь, мы сами заранее должны ответить себе и на другой жизненно — или смертельно — важный вопрос: не вовлекаемся ли мы в нечто преступное? Не получим ли мы за это по мозгам? Более того, не поделом ли получим? Ведь не злодеи же те добродетельные люди, которые уполномочили себя хранить Истину и Благо от посягательств ироничного, скептического, сомневающегося во всем, критически настроенного философского разума, для которого вроде бы и в самом деле нет ничего святого!

Да и на Россию я тут кивал зря. Разве не пришлось философии впервые *разъяснять смысл своего дела* там, где ее вынудили *давать показания* по этому делу, на афинском Ареопаге, по делу Сократа? А говоря честно, — не сама ли философия и затеяла это дело? Разве не она первая потребовала «дать отчет» (λόγον δίδοναι) в делах, словах и мыслях, быть ответственным за мысль прежде всего, поскольку здесь — в мысли, в замысле, в смысле — коренятся все дела и деяния? Разве не она первая поставила жизнь под суд, заставила ее оправдываться и — что ж удивительного — обвинять? Приговорив меня к смерти, заявляет Сократ, «вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни (τοῦ δίδοναι ἔλεγχον¹ τοῦ βίου)» (Apol. 39 c). Так что вопрос о *дельно-*

¹ Слово ἔλεγχος и связанные с ним выражения (ἔλεγχον δοῦναι; εἰς ἔλεγχον πῖπτεи) действительно относятся к сфере судебного процесса, означая свидетельства, доказательства, улики. Глагол ἔλεγχω означает «бранить», «изобличать», «испытывать».

сти этого странного — философского — занятия в человеческих трудах всегда грозил обернуться допросом, развернуться в процесс, в *дело о философии*.

3.2. Дело Сократа — 1

Пожалуй, нет лучшего *введения в философию*, лучшего способа уяснить нечто важнейшее в самой сути философского дела, чем выслушать от з/к Сократа *отчет, оправдание* (апологию) философии перед лицом судящей ее жизни. Да и что бы мы ни думали о философии теперь, полезно хотя бы вспомнить, как понимала свое дело сама философия в ту эпоху европейской истории, когда она впервые как бы приходила в себя, обретала самосознание.

Конечно, Суд — это не Пир, и «сама суть» философского дела, быть может, скорее способна сказаться на воле, в досужей, непринужденной беседе, не пугающейся празднословия и вольномыслия, чем в условиях суда, среди возмущенно шумящих афинян, под угрозой смертного приговора. Но только в этих условиях, — испытывая свою решимость заняться философией возможной смертью за это дело, — мы будем в состоянии понять всю меру человеческой нужды в философии как стойком и ответственном внимании человека к собственному бытию, деланию, верованию, думанию, говорению.

Понятно, с одной стороны, что такое внимание нуждается в некоем отвлечении от вовлеченности в хлопотливую жизнь, в досуге, в свободном месте и времени, пожалуй даже праздности, возможности отступить от дел, помедлить, задержаться на мысли, чтобы вдуматься в нее (не воспринимая ее немедленно как руководство к действию), на слове, — чтобы вслушаться в него (не переводя его немедленно в полезную информацию). Вот почему не будет, по-моему, большим преувеличением, если мы скажем, что на суде, перед лицом смерти Сократ отстаивает не что иное, как философский пир, а проще говоря, — свои бесконечные беседы о том, что значит быть в разных отношениях добротным, достойным человеком, что значит сама добротность и т. д. И столь значим этот пир, эти беседы в глазах Сократа, что он готов видеть в верности им своего рода богослужение (ibid. 23 c) и прямую воинскую повинность (28 e). Если Сократ с таким героическим упорством отстаивает не какие-то истины, идеи или убеждения, а возможность вести свои свободные, досужие, едва ли не праздные беседы, если он каждый раз требует от собеседников только одного — не гроыхать длинными, пусть и хорошо слаженными

речами, а держаться правил неприхотливой беседы (краткие вопросы и ответы, возможность войти по ходу беседы в детали и околичности, как будто не относящиеся к делу, вернуться к началу и т. д.), если ни шум рынка, ни грозная атмосфера суда, ни даже камера смертников не смогли отвлечь его от этих бесед, — стоит подумать, не входит ли сократическая беседа в самую суть философского дела.

Но, с другой стороны, понятно также и то, что эти простенькие с виду беседы, эти вопросы и отвлечения не так уж просты и безопасны. Жизнь, не с нас начавшаяся, вековым опытом выработавшая свои устои, уклады, ритуалы, традиции, навыки, свой благоустроенный обиход, ставится — на философском досуге — под подозрение, устои подрываются, умельцы, задавшие вопрос, как это они умеют то, что умеют, приходят в растерянность, перестают уметь свои умения. Закрадывается мысль — вот именно, закрадывается мысль, можно поставить точку. Закрадывается мысль: не ходим ли мы в нашем обиходе «по воде, аки по суху», а лучше сказать, не висим ли мы со всеми нашими устоями над бездной?.. Естественно в таком случае задать вопрос самому вопрошателю: что это ты делаешь? Так возбуждается дело Сократа, не то, которое белыми нитками сшили Анит, Мелет и прочие, а то, которое явно или неявно пронизывает всю европейскую философию от Платона до Ницше по меньшей мере.¹

3.3. Дело Сократа — 2

О философии ходит много слухов. Люди не могут взять в толк, чем собственно занимается философия. Она может пользоваться громкой славой, когда слышит некой высшей или тайной мудростью. Слава эта, впрочем, легко расходуется дурной молвой, когда в мудрости этой разочаровываются, замечая, к примеру, что один «мудрец» говорит одно, другой — с тем же апломбом безусловности — говорит другое, третий — еще что-нибудь, все прежнее оп-

¹ Еще в 1977 г. Морис Клавель, один из тех, кого во Франции называли тогда «новыми философами» (философы-публицисты, которые под влиянием опубликованных во Франции книг А. Солженицына, В. Шаламова, Е. Гинзбург, а также под впечатлением только что пережитого опыта полпотовской Камбоджи разделялись с собственным гошизмом образца 68-го года и яростно разоблачали философские корни тоталитарного образа мысли у Маркса, Гегеля, Фихте), опубликовал жаркий памфлет под названием «Мы все его убили или „Этот еврей Сократ!“» (*Clavel V. Nous l'avons tous tué ou «Ce juif de Socrate!»*. Paris, 1977).

ровергая с той же основательностью или безосновностью. С некоторых пор в философских словарях даже термин появился: скандал философии: говорили-де говорили, так в конечном счете ни к чему и не пришли. «Совоприсничество века», «лукавые мудрования», «отвлеченная мысль», «пустые спекуляции», «злоупотребление языком»... — это еще самые деликатные выражения. Беспристрастные ученые, историки культуры и науки, говоря о философии, честно пересказывают, кто что «считал», «полагал», «утверждал», каких взглядов придерживался. Так создавались компендиумы слухов о философии, исторические обзоры философских мнений — доксографии. Так и по сей день нередко пишутся истории философии.

С такой вот молвой о «философии» и столкнулся прежде всего Сократ. Молва эта утверждала, что Сократ, не зная меры и удержу, из пустого любопытства тщится разузнать обо всем, что творится под землей и в небесах (как, например, Анаксагор, учитель Перикла, также судимый и изгнанный афинянами), умеет выдать худшее утверждение за лучшее (как софисты), учит тому же самому других, морочит голову неопытной молодежи, плодит умников, лишенных здравого смысла, почтения к родителям и уважения к обычаям. Таков Сократ в «Облаках» Аристофана — висающий в корзине между небом и землей, «витающий в облаках» многознайка и софист. Не правда ли, знакомые обвинения? Жизнь, как юная фракиянка, смеется над философами-недотепами (см.: Plat. Theaet. 174 ab),¹ пока не спохватывается, заметив, что здесь не до шуток.

Молва анонимна, с ней нельзя судиться, а главное, поговорить. За слухи никто не отвечает, хотя все ими и питаются. Сократ отвергает подобные обвинения как клевету на себя и задает сам себе вопрос, который тщетно ждал от обвинителей: но Сократ, — *в чем же тогда твое дело* (τὸ σὸν τί ἐστὶν πρᾶγμα);? «Откуда на тебя эта клевета? Ведь надо полагать, если бы ты не превозносился над другими и делал то же, что и большинство, то и не пошло бы о тебе столько слухов и толков» (Apol. 20 с. Пер. М. С. Соловьева). Ведь дыма без огня не бывает, делал бы общее наше дело, так и не пошли бы слухи и подозрения. И правда, соглашается Сократ, дело в особой, свойственной, кажется, только ему мудрости (*σοφίᾳ*). Парадокс, однако, в том, что мудрость, которой бог отли-

¹ Этот сюжет, почерпнутый из басни Эзопа, сопровождает европейскую философию на протяжении всей ее истории (см.: *Blumenberg H. Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main, 1987).

чил Сократа ото всех, и есть та самая мудрость, которая равно свойственна и доступна каждому человеку (ἄνθρωπινῃ σοφίῃ). Это мудрость всего лишь человеческая, тогда как мудрость, которой славятся общепризнанные мудрецы, славится именно за ее превосходство. Поговорив кое с кем из таких мудрецов, Сократ и пришел к известному выводу относительно своего превосходства: «Ни один из нас, кажется, не знает ничего хорошего и дельного (καλὸν καὶ αὔριον), но он, не зная, думает, что знает, я же, если не знаю, то уж и не думаю, что знаю» (ibid. 21 b).

Дело здесь, конечно, не просто в смиренном апофатическом самоограничении: человеческая мудрость-де немногого стоит, мудр только бог. В том, что Сократ осмелился измерять мудрость обычая, поэтического вдохновения, авторитетного законодательства общедоступным человеческим разумом, и в самом деле, можно усмотреть своего рода высокомерие (плебейское, как заметит, продолжая суд над Сократом, Ницше). Правда, он не оспаривает каких-либо откровений или учений мудрецов по содержанию и не противопоставляет им собственных домыслов. Он лишь спрашивает, соответствуешь ли ты своей претензии, в самом ли деле ты понимаешь себя в своих делах. Иными словами, *познал ли ты* (узнал, заметил, распознал) *самого себя* в том, что тебе дано, пусть даже даровано (природой, богом, гением), в том, чем ты владеешь, как тебе кажется. Узнал ли ты самого себя в том, что и как ты знаешь, а стало быть, умеешь, действуешь, исполняешь свое человеческое назначение?

Таково *следствие* (ἐξέτασις), которое Сократ заводит по делам знатоков, «выискивает» и «допытывается», ставит их мудрость под вопрос. Но вопрос поставлен не о дутых мудрецах — напрасно они обижались. Вопрос поставлен о природе самой мудрости: что значит быть мудрым, ведать, знать, уметь? Можно ли знать что-либо, не умея дать себе отчет в том, что и как ты знаешь, не умея различить то, что думаешь, что знаешь, от того, что и знаешь, что знаешь?¹ Может ли быть достойным тот, кто не знает, в чем достоинство человека? Можно ли творить, не ведая, что творишь? Но может ли, с другой стороны, мудрость — вековая мудрость мифа, традиции, авторитета; наконец, неисследимая мудрость самих вещей — измерена каким-то доморощенным разумом? Может ли жизнь, — которая всегда вся целиком здесь и

¹ «Что касается знающих и незнающих, — говорит Аристотель, — то первые полагают, что так обстоит дело, а знающие и знают, что так обстоит дело» (Вторая аналитика. I 2, 71 b 13. Пер. Б. А. Фохта).

теперь, — ждать окончания бесконечных сократовских бесед, чтобы стать, наконец, *правильной*? Не должна ли она руководствоваться скорее каким-то инстинктом, чутьем, интуицией, не разложимой на занудные вопросы и ответы? И снова: можем ли мы вести себя, согласно этой мудрости, не разумея, что, собственно, происходит, не ведем ли мы тогда самих себя неведомо куда? Не ставим ли мы сами на место неприступной мудрости всего лишь собственную невразумительность и бестолковость? Но и не захватываем ли, с другой стороны, нашими знаниями и само-собой-разумеемостями самобытную тайну вещей?

Как видим, не в Мелете и Аните дело. Они и не подозревают о том, какой суд творится в рассуждениях Сократа *с самим собой*. Мы — тоже. Но мы можем увидеть, как это *дело о философии* углубляется и разворачивается в *дело самой философии*. Ближайшим образом: дело о Сократе — в дело Платона.

Это, пожалуй, следует принять во внимание: философия остается философией, пока не соблазняется стать самой *софией* — мудростью, высшей или последней, пока не уходит с этого суда над собой со стороны того, что в свою очередь претендует на звание мудрости, первой или извечной. Философия включает в себя дело о философии, суд над собой, — разве что стремится перевести этот суд в привычную для себя сократическую беседу разума с самим собой,¹ — беседу о *мудрости*, которая не может быть ни расчетливой выдумкой, ни безрассудной невразумительностью.

Заводя с жизненным миром философское дело, вступая с ним в философское, т.е. вопрошающее, отношение, философ и впрямь расходится с миром (мир — в нем — с собой) и с самим собой, с миром безотчетного и самозабвенного существования. Он, замечали мы, как бы отступает от мира и жизни в некое небытие, непонимание, неумение: отвлекается от всего, что изначально вовлекает нас — по законам мифа или иной какой «логики вещей» — в мир, разучивается тому уму, которым каждый как-то всегда уже умеет быть, отвыкает разуместь то, что разумеется само собой, изумляется тому, что считается «логикой вещей», и озадачивается этой логикой как логикой (тем, в чем тоже можно и нужно λόγον δίδοναι — *дать отчет*). Понятно, сколь опасно это дело. Ничего удивительного, что оно всегда было и будет на подозрении у жизни с ее налаженными делами, привычными неурядицами и хоро-

¹ Ср., к примеру, раздел «Дисциплина чистого разума в отношении его полемического применения» «Критики чистого разума» И. Канта.

шо обжитыми святынями. Но так же точно, как дело о философии изначально входит в саму суть философского дела (оно по самоопределению есть некий самоотчет, само-суд), и существование человека в качестве человека, может стать, есть некое в корне, в основах несогласное с собой существование, иными словами — изначально чреватое философствованием. Во всяком случае, если так или иначе Сократу удастся втянуть «жизнь» в суд над собой, в спор с собой, во внутренний спор Сократа с самим собой, — дело сделано, «жизнь» сама пошла философствовать.

4. СОКРАТИЧЕСКОЕ НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ

4.1. Искусство вопрошания

Но что же все-таки отвечает Сократ, как он понимает свое дело (τὸ πρᾶγμα)? Бог, утверждает Сократ, поставил его в строй, «обязав жить, философствуя и испытывая самого себя и других (φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους)» (ibid. 28 e). Итак, дело Сократа — философствование — неразрывно связано с ἐξετάσις — выспрашиванием, испытыванием, тщательной проверкой, требованием отчета не только у других, но и у себя. Значит, не глубокомысленностью сюжетов и не величием или обширностью «предметов» определяется философский характер наших интересов, а особым искусством задаваться вопросами, испытующим вниманием скорее уж к ближайшему и известнейшему. Обращается это внимание на все, на понимание мира и жизни во всем ее составе, включая и саму смерть. Обращается внимание на то, что повсюду здесь присутствует понимание. Все всегда уже знают, что есть нечто такое, как мужество, рассудительность, хозяйственность, умение управлять городом; есть здоровье, красота, благополучие. Если все это всегда уже знают, казалось бы, чего проще ответить на вопрос: «Что это такое?» Ты хочешь счастья. Кто этого не хочет. Но чего, собственно, ты хочешь, когда хочешь счастья? (Вот так и мы, задержавшись на пороге философского факультета — и всей веками уже существовавшей философии, — спросили себя: чего, собственно, мы хотим, когда хотим стать философами?)

Эти простые вопросы, однако, таковы, что все глубже и глубже вовлекают в себя, отвлекая от жизни. «Я знаю...» — А что это такое? — «Я вижу...» — Что ты видишь? — «Сейчас расскажу». Обрати прежде внимание на то, что в то, что показывает тебе ви-

дение, как-то входит возможность сказывания его. Слово, мысль, понимание, знание всегда уже присутствуют в том, что ты, казалось бы, просто видишь. То, что есть, всегда уже есть, до всяких вопросов и философий. Разумеется. Только *что*, собственно, *есть* и что значит *быть* «на самом деле» (быть-а-не-казаться? быть-а-не-становиться?..)? Греческие мужи-философы веками размышляли об этом, но и Аристотель еще говорит: «Вопрос, над которым бились и заходили в тупик издревле, который стоит и ныне и остается всегда, — что такое сущее?» (Metaph. VII 1, 1028 b 3). Если мы уловили ход подобного вопрошания, то и сами, может быть, осмелимся спросить: а что такое «что»? не скрыта ли в самой форме вашего вопроса — *Что такое?* — определенная форма возможных ответов на него? Интересно, как бы могли ответить на этот вопрос Платон или Аристотель.¹ Правда, еще не видно, как из этого вопрошания вырастают — могут вырастать — философские системы и учения, но:

1) Сократовское определение дела философии уже может дать нам верный — философский — подход к этим системам. Нужно уметь проследить вводящий в них путь вопросов, начинающийся где-то вблизи нас, в гуще наших дел. Одни философы сами вводят нас в свои миры таким образом: Платон, во многом и Аристотель, Декарт, Кант (с его ведущим вопросом «Как возможно?»), М. Хайдеггер.

Ну вот, к примеру, Хайдеггер. Он, по-моему, не просто, как часто говорят, заново ставит древний вопрос о бытии, он задается более фундаментальным вопросом: как вообще возможен вопрос, тем более вопрос о бытии? Как — среди существующего без всяких вопросов — возможно существо, спрашивающее, мыслящее, понимающее и потому могущее заблуждаться, ошибаться не только в своих *суждениях* о сущем, но в самом своем *бытии*? Существо, в «природу» которого не вписано, *как* быть и даже что значит быть вообще. Если такое существо возможно, то только потому, что оно в самом существе своего бытия как-то не вполне *есть*, есть как-то вопросительно, в самом своем бытии оно *есть* вопрос о бытии. Оно не совпадает с собой: всегда уже существующее, оно одновременно и всегда еще только могущее существо-

¹ См. главу «Die „Was ist das“ — Frage» в кн.: Martens E. Die Sache des Sokrates. Stuttgart, 1992. S. 65—80. Форма вопроса уже пред-полагает в ответ некую «сущность», «чтойность». Смысл этой «чтойности» может быть истолкован по-разному, но без нее уже не обойтись (см.: Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? Pfullingen, 1956. S. 9—10).

вать. Человек способен задавать вопросы, потому что он прежде всего сам *есть* вопрос.¹ И далее: что значит возможность существования такого странного существа для самого бытия? Здесь видится мне вход в лабиринты хайдеггеровской мысли.

Другие философы, вроде Прокла, Спинозы, Гуссерля, излагают свои учения как своего рода теории, и мы сами должны восстановить путь сократических вопросов, приведших к их основоположениям, чтобы понять их смысл. Если это удастся, философские утверждения утрачивают видимость экстравагантных диковинок, объясняемых «идеализмом», «материализмом», «субъективизмом» или еще каким «измом» авторов. Мы начнем понимать, что такое, например, гегелевская диалектика, если обратим внимание на то, что всякое понятие есть одновременно и определенное (абстрактное) знание, и определение незнания, т.е. вопрос об этом знании со стороны познаваемого или идеи познания, не совпадающих с исходным знанием. Стоит расслышать этот вопрос, это противоречие познанному в понятии, как мы сообразим, что всякий акт познания есть не *применение* понятия, а его *изменение* (развитие, конкретизация). Причем изменение это происходит не столько путем сравнения понятия с предметом (операция во всех отношениях сомнительная), сколько путем сравнения понятия с ним самим, путем приведения его в соответствие с идеей понимания (знания).

Вопросы философа могут завести его далеко, в края неведомые и странные. Надо уметь их расслышать и следовать им.

2) Сократ дает нам и другой намек о сути философского дела. Искусство философствования, искусство сократического вопрошания можно — в согласии с Сократом — понять как искусство открытия незнания. Сократ не просто начинает с незнания, напротив, начинает он именно с знания и доискивается каждый раз до скрытого в нем незнания. В этом ведь и усмотрел Аполлон высшую мудрость (софию) Сократа: в *знании незнания*. Не смиренное признание своего невежества, а именно дотошная осведомленность (где, как, в чем, почему) в незнании: мудрое — умелое, искусенное, знающее, ученое (как скажет Николай Кузанский) — незнание. Легко сказать: мир, природа вещей, смысл жизни, божественная мудрость неисследимы, непостижимы. Труднее уяснить, как именно, каким именно образом постижения непостижимы, не постижимы ли они каким-то другим образом постижения, не имеет ли соответственно само непостижение и непостижимое

каждый раз определенный образ и смысл.¹ Для ответа на эти вопросы надо ведь до конца, до предела выяснить возможности постижения. Но самое трудное ввести эту непостижимость в саму архитектуру постижения, понимания, мышления, логически артикулировать это внелогическое,² даже внемысленное бытие, помыслить эту немыслимость конкретно, не упускать непостижимое из вида в нечто лишь отвлеченно и благочестиво допустимое. И снова перед нами целое искусство.

4.2. Искусство незнания³

Признаемся, если мы вообще еще имеем в виду Сократа, то говорим уже не о Сократе Ксенофонта и даже не о Сократе платоновской «Апологии». Пожалуй, здесь к делу будет еще иметь отношение Сократ из платоновского диалога «Теэтет», который исследует саму идею знания. Часто говорят, что вопрос в «Теэте» остается открытым. Но он не *остается* открытым, он *впервые открывается*: пройденный путь упирается в апорию. Но смысл апории и ее нешуточная апорийность могут быть открыты, понятны только собеседникам, прошедшим этот путь. Трудность оказывается апорией — *непроходимой*, — только когда доказывается, что она *необходимо* непроходима. Развитые по ходу исследования, логически развернутые и до тонкостей продуманные теории знания оказываются для философа формами развертывания, углубления, логической артикуляции исходного вопроса. Это умудрение в недоумении. Лучше сказать, не недоумение, а из-умление (из-умиться собой — своему умению разуметь — может только ум, мыслящий себя *в целом*, на своих

¹ Мы касаемся темы философского апофатизма, который следует отличать от апофатизма богословского и понимать конкретно, т. е. (1) внутри логического катафасиса мысли и (2) в исторической (культурной) определенности этого логического катафасиса. Плотин, Ник. Кузанский, И. Кант, М. Хайдеггер — вот некоторые философы, в разные эпохи философии (об этом понятии см. ниже) яснее других выявлявшие это апофатическое начало философии. Среди русских философов ближе всего к этому началу С. Л. Франк (см., например: Франк С. Л. Непостижимое. Париж, 1939).

² Ср., как вводится и разъясняется это понятие в работах В. С. Библера: Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 391—397; Библер В. С. Кант — Галилей — Кант. М., 1991. С. 7—15.

³ «Вечный образ философа, — пишет Х.-Г. Гадамер, — образ Сократа, т.е. образ человека, который выдвигает в качестве незнающего то, что для всех нас есть истина» (Gadamer H.-G. Über die Ursprünglichkeit der Philosophie. Berlin, 1948. S. 5).

¹ См.: Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1963. S. 5—8, 12.

пределах, в целостной архитектонике, в своей логике). Такова природа того удивления, которое, по Платону и Аристотелю, образует *начало философии*, начало не только во времени, но в принципе.¹

Что следует оставить всякую надежду измерить диагональ и сторону квадрата общей единицей, знает только геометр, потому что это *теоретический факт*. Только пифагореец, для которого все сущее есть сущее, поскольку определено числом, т. е. мерой, способен усмотреть в этом *математическом* открытии *онтологическую* проблему. Апории, связанные с понятием предела и движения, которые рассматривает Зенон-элеец и затем Аристотель в «Физике», воспринимаются обыденным здравым смыслом как софистические фокусы. Нужно развернуть определенную логику разума, чтобы уразуметь изумляющую непреложность такого рода апорий. Только следуя Пармениду, ощутив деспотические объятия его Ананке-Необходимости, можно было вновь *удивиться* бытию, мышлению и слову с той умудренной пронизательностью, которой отличается Чужеземец из Элеи в платоновском «Софисте». *Философия* Платона не просто теория идей (если о таковой вообще допустимо говорить), а умудренное этой теорией — в этом смысле теоретическое — знание о невозможности идей (ср. апории «Парменида»). Точно так же кантовские, например, антиномии вразумительны только тому *чистому разуму*, архитекtonику которого Кант детально развернул в своей «Критике». Они суть антиномии этого самого чистого разума, а не: «Отвечай, Алешка! Есть Бог или нет Бога?!».² Философия Канта опять-таки не *теория* научного разума, а *критика* его, т. е. а) открытие неразрешимого «спора разума с самим собой», ведущегося в самих основаниях научного метода, и б) развертывание самой формы научного разума как формы строгого, определенного — принципиального — *разумного* незнания.

Словом, философию можно понять как искусство умного изумления.

¹ Напомню в этой связи известные слова Аристотеля: «Ведь благодаря удивлению люди и теперь начинают философствовать и начали философствовать впервые; удивляясь поначалу тем затруднениям, которые бросаются в глаза [лежат под руками], затем мало-помалу продвигаясь таким образом вперед и входя в апории относительно более <глубоких вещей>» (Metaph. I 982 b 12—14).

² См.: *Голосовкер Я.* Достоевский и Кант. М., 1963.

4.3. Родовспомогательное искусство

На воле, в родной стихии досужей беседы Сократ определяет свое дело иначе, чем на суде. Или поясняет нам с иной стороны *смысл* искусства вопрошания и незнания. В «Теэтете» Сократ сравнивает философствование с повивальным искусством своей матери Фенареты. Как бабка-повитуха, слишком старая, чтобы рожать самой, умеющая, однако, помочь другим разрешиться от бремени и оценить жизнеспособность новорожденного, так и он, Сократ, не рождает уже знаний, идей, теорий, доктрин, учений и потому не может ничему такому научить. Не имеет он-де заранее *никаких* теорий, ничего не знает ни о знании, ни об уме, ни о едином, ни о мире, ни о чем другом. Не знает и все тут. Но может *помочь* другому разродиться мыслью, которую тот чреват (если, конечно, чреват), и, главное, испытать новорожденную на жизнеспособность, состоятельность.

Вот, стало быть, в чем искусство сократического вопрошания обретает свое настоящее дело: не разоблачать мнимую мудрость, а *помогать* мысли родиться, вос-питаться и стать на ноги. Какой мысли, о чем мысли? Может быть, о добродетелях, об идеях, *началах* и причинах, субстанциях и энергиях, — ведь мы ведем речь о философии? Нет-нет, мы этого вашего ничего не знаем, мы *заботимся* только о том, чтобы мысль, о чем бы она ни была, хоть о домашнем хозяйстве, была мыслью состоятельной, жизнеспособной, как здоровый ребенок, выходящий в мир. Все, что мы *узнаем*, мы узнаем не от мудрецов, знатоков и ученых, и *расскажем* мы по ходу дела не наши домыслы и убеждения, — все, что мы *узнаем* и *расскажем*, мы узнаем только от нее, от самой мысли, ею же каждый из нас уже как-то располагает, только не обращает на это *внимания*. Мы узнаем все от самой беспризорно шатающейся в нас мысли (припомним в ней), если, конечно, позаботимся о ней, поможем обрести свою форму, родиться на свет и самой стать плодной, само-стоятельной, одновременно и *нашей*, ибо мы *ее* сами родили, ни у кого не заимствовали, не взяли на веру, не *вычитали*, не зазубрили, — и — независимой от нас, стоящей на *собственных ногах*. Вот что вроде бы говорит нам Сократ своим сравнением.

На первый взгляд маевтический метод Сократа кажется *только* удачным педагогическим приемом. Ученик усваивает знания *лучше*, когда учитель помогает ему самому дойти до них. Кроме того, он при этом обучается самостоятельному мышлению, т. е. *просто* мышлению, потому что никто не может думать за другого.

Но кажется, «прием» этот имеет прямое отношение к продуктивному мышлению вообще и к философскому — в особенности. В самом деле, нельзя ли представить себе любое размышление, понимание, познание, решение — любое событие мысли — как роды, когда ты сам себе и Тезтет и Сократ, и родительница и повитуха, и юнец, мучающийся мыслью, и старец, помогающий мысли родиться и испытывающий ее. В конце концов, что происходило в голове Платона, когда он сочинял «Тезтет»? Что происходит с нами, когда мы его читаем со вниманием, наедине с собой, в молчании?

Положим, так мысль и происходит везде, где она происходит. Чем же отличается собственно философская мысль? Может быть, только тем, что в философии мы сосредоточиваем внимание прежде всего на этом самом: как мысль *происходит*, как она вообще *может* происходить, как она может стоять на собственных ногах, существовать сама собой, сама по себе, как бы без меня (не быть только моим *мнением*), оторваться от пуповины моих *внутренних* под-разумеваний: верований, пристрастий, очевидностей, корыстей. Сосредоточиться на чем-то, что *само* должно допускать возможность сосредоточиться, а не расплываться. Стать. Стать *знанием*, *истиной*, *открытием* того, о чем, к чему, ради чего мысль рождается, происходит. И что вообще значит, что имеет место нечто такое, как *мысль*? Что это за событие в мире? Что, собственно, происходит? Ближайшим примером такого исследования может служить сам диалог Платона «Тезтет», где Сократ и рассказывает о своем повивальном искусстве как раз перед тем, как приступить к делу.¹

И мы уже, не правда ли, сами чувствуем, как втягиваемся в воронку затягивающих в себя непривычных размышлений. Какие-то собственные или по слухам известные ответы наворачиваются на язык, какие-то призраки толпятся в уме, какие-то зачатия («концепты» по-латыни) произошли, эмбрионы возможных «концепций» о мышлении и бытии просятся на свет. Впрочем, все, сказанное в предыдущем абзаце, страдает мучительной неопределенностью. Перечисленные через запятую, будто бы однородные части, стороны вопроса требуют уточнений и различий, которые могут оказаться столь принципиальными, что запятые придется заменить на разделительные «или» и разные *стороны* вроде бы одной проблемы окажутся *путями*, расходящимися в разные *страны* и *эпохи*. Например, продумывать возможность мысли,

¹ См. ниже статью «Чтение „Тезтета“».

исходя из возможности бытия того, о чем она возможна, решать, как может *быть* одно многим и многое одним, — особое дело. Так мы пойдем путем Платона и античной философии в целом. Продумывать возможность знания, определяя, во-первых, условия его независимости *от нас* (стало быть, в зависимости от нас), условия его, как говорят, *объективности* и, во-вторых, условия его *идеальности*, т. е. отличия от той реальности, на которую знание остается *познавательным* направленным, — дело другое. Так мы пойдем путем Декарта, Лейбница, Канта, т. е. путем новоевропейской философии.

И все же мы говорим об одном деле. Не забудем: мы, если верить Сократу, не обращаемся к учителям и авторитетам, но только к мысли, к *самой* мысли, где зачинаются, рождаются и сообщаются все философские учения. Может быть, контуры этого *общего дела* философов обрисуются яснее там, где возможно их *общение*, на том перепутье, откуда расходятся их пути, иными словами, в самом *начале* этих путей, где они еще только *возможны*, где эти эпохальные концепции еще только зачинаются или вот-вот готовы родиться. Речь, разумеется, идет не об исторических обстоятельствах, а о том единственном «месте», где только и мыслима такая встреча: в мысли, в дебрях философских произведений, в частности в *контексте* того же «Тезтета», если мы сумеем ввести в эту беседу Аристотеля, Платина, Ник. Кузанского, Декарта, Спинозу, Канта, Гегеля... Условие того, чтобы эти персонажи не *передрались* (все философы — люди), — одно: сократическая беседа «в мире и на досуге» в присутствии Сократа-повитухи.

In statu nascendi — в состоянии рождения, в начинании, в возможности — мысль чревата *иными*, *разными* возможностями и начинаниями, она еще не пошла в ход, в дело. Здесь-то и можно войти в общение философий, понять, как они возможны, *как именно* философы, часто не подозревая об этом, часто отрицая это, всегда — в качестве философов — занимаются одним делом сообща, как они порождают свои взаимоисключающие — но и взаимоподразумевающие — начала из единого лона мысли.

Судя по всему, сократовский образ философа как повивальной бабки мысли очень даже идет к делу. Причем — к самой сути дела, далеко не только как прием. Попробуем же извлечь из этого образа еще несколько поучений на будущее.

1) Философа занимает мысль в состоянии рождения, в *за-мысле* (в возможности, в начале). Конечно, заглянув в истории философии или просто взглянув на фолианты философских трудов, мы увидим ряд мощных направлений, библиотеку капитальных сочи-

нений, развернутых систем, развитых — и продолжающих столетиями развиваться, комментироваться, систематизироваться в школах — учений, доктрин, концепций. Но если мы будем держаться при этом сократовского подхода к делу, если сумеем увидеть в истории философии прежде всего продолжение (развитие, может быть, даже переименование) сократовского дела (τὸ πρῶμα), то эти учения раскроются как систематическое занятие *началом*, *возможностью* мысли в ее собственном изначальном деле. Как если бы всю историю философии можно было бы понять как продолжение «Теэтета» (в частности, «Теэтета»): как систематическое возвращение к началу, обращение к началу, пребывание при начале.

2) Философа занимает *мысль* в состоянии рождения. Значит ли это, что он должен копаться в том, что нынче, если не ошибаюсь, называется *когнитивной психологией*, или в том, что еще недавно называлось *гносеологией*? Вообще, — заниматься *рациональной способностью* человека, поскольку человек, как говорят, есть animal rationale — животное рациональное? Ежу понятно, что человек не сводится к этой *способности*, что он обладает сердцем (кто не восхитится знаменитым афоризмом Паскаля: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point» — «У сердца собственные суждения, которых рассудок не понимает»?!), душой, телом, подсознанием и, кто его знает, чем еще. Разве философ в отличие от рационального психолога, гносеолога и пр. не должен брать человека в целом, а не только в его рациональной способности? Но кто сказал, что мысль это (1) *наша* (2) *рациональная* (3) *способность*? Как такое пришло на ум? Как мы могли подумать, что мышление — это..? Как произошло, что мы *начали* разуметь разум как..? Только с этими — первоосмысляющими — вопросами мы подходим к той *изначальности* мысли, к тому ее *началу*, которое, как мы предполагаем, занимает философа.

3) Философа занимает *мысль* в состоянии рождения и там, где его занимают *другие дела*: их *замысел*. Как может родиться *замысел* чего-то такого, как, например, научное познание? Как *может быть* осмыслено бытие и мышление, чтобы замысел науки стал возможным? Но мысль втягивается в воронку философии, когда задается вопросом о начале, о рождении этой первоосмысляющей мысли: как, какой такой мыслью может быть помыслено то, что лежит в начале мысли и, стало быть, как будто бы мыслью не является (или именно мыслью *являет себя*?), что лежит за мыслью, способной особым образом осмыслить мир и замыслить отвечающие этому образу дела человека?

4) Философа занимает мысль в ее жизнеспособности, в ее *изначальной* (первородной) основательности, само-стоятельности, само-бытности, само-обоснованности, можно сказать даже — само-рожденности. Само бытие, открывшееся мыслью, или мысль, ставшая бытием. Не только, значит, как мысль может быть, но и как (как именно) она *не может не быть*, как она *необходима*. Мысль, с которой и в которой — здесь и сейчас — как будто *впервые* рождается — раз и навсегда — весь род мысли, весь *род* философии и философов, все *дело* философии.¹ Поэтому, если событие философской мысли где-нибудь и когда-нибудь произошло (не важно, носит ли оно имя Демокрита или Платона, Фомы Аквинского или Спинозы), его уже нельзя обойти и без него нельзя обойтись в философии, будь она трижды постсовременной. Философскую мысль нельзя списать на исторические обстоятельства, традиционные верования, этнические ментальности или личные предвзятости. Она не проходит, но с каждой *настоящей* мыслью рождается заново в настоящем. Рискну даже сказать, что ненастоящая философия выдает себя прежде всего тем, что что-то в истории философии для нее перестает быть настоящей — современной — философией.

5) Философа занимает не мысль, а *возможность* мысли, т. е. его занимает *само бытие*, поскольку оно *чревато* мыслью, рождает мысль, иначе говоря, — поскольку оно (бытие) не совпадает с тем, что в качестве бытия разумеется *само собой*. Философа занимает бытие не в его неопределенной наличности, а в его собственной бытийности, т. е. в его мыслимой возможности быть бытием (как возможно то, что не может не быть?) и в мыслимой же *невозможности* быть мыслью, а не бытием (которое не есть мысль). Философа, можно сказать, занимает мысль, поскольку она мыслит бытие, и, мысля бытие, мыслит *как именно* бытие не есть знание о бытии. Так, испытывая и отводя вроде бы всего лишь неудачные порождения мысли (как в «Теэтете»), философ на деле уясняет смысл порождающего начала, которое с самого начала составляет скрытую идею его критики и поисков (то, скажем, о знании, что он всегда уже знает, не зная об этом). Теперь оказывается, что эта открытая, понятая, схваченная *идея* знания открывает — впервые открывает, со всей логической ясностью и непреложностью, — свою собственную невозможность. Что же *рождает* Теэтет с помощью Сократа в конце концов? Просто недоумение, т. е. ничто? Или, напротив, само бытие, таящееся в му-
дром незнании и все еще чреватое мыслью.

¹ См.: Бибихин В. В. Язык философии. С. 256—258.

6) Всякое философское произведение есть философское (а далеко не все в философском произведении относится к философскому делу), поскольку заключает в себе мысль в состоянии рождения, *вместе с ее рождением*, более того — обращенную к своему рождению, даже обращенную в свое рождение. Причем, какую бы историю *развития* мысли ни охватывала система (как, например, гегелевская), философ доводит ее до конца, т. е. до проблемы *первого* или *абсолютного* начала. Этой формой, этим характером философской мысли определяется ее возможное содержание: она содержит в себе саму себя. Порою поэтому приходится долго развинчивать и реконструировать произведение философа, чтобы открыть в нем философское произведение. Ярчайший пример «Этика» Спинозы.

7) Всякое философское произведение есть философское, поскольку оно одновременно является и произведением (рожденным мыслящим существом), и, так сказать, родовспомогательным устройством, помогающим нам, сегодняшним юнцам и юницам, зачать и родить им в подол *своего* детеныша. Собственно, это и есть единственно отвечающее назначению философского произведения его восприятие. «В известном смысле можно философию изучать и не быть способным философствовать, — говорил И. Кант. — Следовательно, кто хочет стать философом в собственном смысле, тот должен научиться свободному, а не одному лишь подражательному и, так сказать, механическому применению своего разума {...}. Вообще нельзя назвать философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнению и самостоятельному применению разума {...}. Кто хочет научиться философствовать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как *историю применения* разума и как объект для упражнения своего философского таланта».¹

Философское произведение тем более вызывает нас к рождению *своего*, что, если присмотреться, построено по схеме «Тезета»: открывает вопрос и обращает его к нам, взывая к нам, призывая к делу, почти что привлекая к ответу.

8) Образ *повитухи* намекает не только на то, *как* действует философия, не только на то, *что* ее занимает, но наводит на мысль и о *прагматическом* смысле философского дела: *зачем* оно нужно. Философия, видно, призвана помогать каким-то трудным родам. Ведь человеческий мир и правда всегда чреват возможно-

стями, он — *историчен*. Он стонет и мучается, помимо всего прочего, и потому, что что-то в нем, тычась в потемках, готово выйти на свет. Вот философ и допускает скрытые *возможности* того мира, который имеет место и занимает наше время, к возможному *бытию* — бытию в мысли, которая места не занимает и нуждается в свободном времени; допускает и испытывает на допустимость и могущность быть. Дело хотя и предельно отвлеченное, однако и предельно опасное, как мы имели случай убедиться на практике.

4.4. Диалектическое искусство

А. Благо Сократа

Вернемся, однако, к платоновскому Сократу и рассмотрим описываемое им искусство философии еще с одной, не менее удивительной стороны.

«Величайшее благо (μέγιστον ἀγαθόν) для человека, — говорит Сократ в „Апологии“, будучи уже признан виновным и всем своим поведением „помогая“ афинянам вынести ему смертный приговор, — величайшее благо (а мы помним, что *идея блага* у Платона — это *идея идей*. — А. А.) для человека — это каждодневно беседовать (τοῦς λόγους ποιεῖσθαι) о добродетели и обо всем прочем, о чем я с вами беседую (διαλεγομένον), испытывая и себя, и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека...» (Apol. 38 а. Пер. М. С. Соловьева). Более того! Еще в оправдательной речи, объясняя согражданам смысл своего особого дела — философствования, — дела странного и подозрительного на взгляд всех, трудолюбиво, благочестиво и потому, надо полагать, благополучно живущих каждодневной жизнью города, Сократ имеет дерзость заявить: «Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу» (ibid. 39 а). Что же выходит? Философствование, по Сократу, далеко не только его собственное — *частного человека* (ср.: ibid. 32а) — увлечение, право на которое он отстаивает перед судом. Нет, это, видите ли, высшее благо человека вообще, истинное благо государства и даже истинное богослужение, т. е. благо-честие. Первая и главная *нужда* человека, без удовлетворения которой жизнь — частная, государственная, высшая — не в жизнь для него. Что же это такое? — Каждодневные *беседы* о благе. Беседы! — То есть, говоря без обиняков, *величайшее благо*, по Сократу, не в том, чтобы *быть* добродетельным

¹ Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 330, 333.

(пусть и уразумев, что значит быть добродетельным, в результате тщательных размышлений), не в том, чтобы *жить* в благоустроенном государстве (пусть законы этого государства и выяснены долгими трудами глубокомысленных политологов), не в том, чтобы *почитать* бога в культовом богослужении (пусть это почитание и просветлено вдумчивыми богословами), а единственно только в том, чтобы беседовать, каждодневно, снова и снова беседовать о добродетели, благоустройстве, благочестии. О воспитании, здоровье, красоте. О бытии. О мышлении, знании, истине. О самой беседе...

Философия твоя, Сократ, — пустая *болтовня*, простительная мальчишкам, но для зрелого мужа смешное и постыдное ребячество, заслуживающее кнута, скажет знаток жизни, вроде Калликла, весьма живописного персонажа из диалога «Горгий» (Gorg. 484 c—486 d).

Философия должна, в конце концов, привести к ясной, однозначной и общезначимой истине, которой можно было бы руководствоваться в жизни, а не мудрить попусту, не играть в бисер, не пудрить мозги мелочными придирками и софизмами, каждый раз снова ставя под вопрос то, что «выработано человечеством», скажет орто-докс (тот, кто мнит себя обладателем *правильного мнения*). Верная философия должна иметь силу воплотиться в жизнь, быть практической (а не профессорской) философией. Сам Платон ведь прослыл такого рода оппонентом собственного Сократа. Разве он не строил в уме идеальное государство, не устанавливал для него законы? Разве он не поехал в Сиракузы, к тирану Дионисию, потому что хотел осуществить продуманное им на деле (Epist. VII 328 c)? «Мне, — откровенно пишет он, — было очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова, а сам добровольно не взялся бы ни за какое дело» (ibid. Пер. С. П. Кондратьева).

Primo vivere, deinde philosophari — *прежде жить, потом философствовать*, — скажут иные философы жизни. Отдайтесь самой жизни, она умнее нас с вами, не впутывайте своей рациональной глупости в бессмертную суть вещей. Философия может быть только «приправой к жизни» (Б. Пастернак).

И многие еще пожмут плечами, потому что, в самом деле, можно, конечно, и побеседовать, и поразмышлять, для того чтобы потом..., но беседовать ради самой беседы (благо ведь само-цельно), думать, чтобы думать?! А ведь если сократическая беседа, как утверждает Сократ, само высшее благо, то не только она ведется ради себя, но и все дела в мире ведутся — ради нее что

ли? Мир, государство, воспитание, частная жизнь должны быть устроены так, чтобы я имел место и время каждодневно вести свои беседы. Вот ведь на что претендует Сократ, ни больше, ни меньше.

В. Благо Платона

Впрочем, может быть, это только гипербола сократизирующего Платона, а Платон-платоник иначе, бытийнее понимает свою $\eta\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\upsilon\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ — *идею блага*, это потустороннее солнце, которое питает и освещает умным светом все сущее (RP. 509 b)? Как же, по Платону, мы можем подойти к тому *умному месту* ($\epsilon\grave{\nu}\ \tau\acute{\omega}\ \nu\omicron\eta\tau\acute{\omega}\ \tau\acute{o}\pi\omega$ — ibid. 508 c), где эта всеустроющая и всеосмысляющая идея обитает? $T\eta\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$, — отвечает Платон (ibid. 511 b, ср.: 533 a, Phileb. 57 c). «С помощью диалектической способности», — переводит А. Н. Егунов и многие другие. Что это за способность? $\Delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ — инфинитив глагола $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\alpha\iota$: *разговаривать, беседовать*. Формой медиального залога и выражается именно *разговор*, беседа с собеседниками или даже с самим собой в отличие, скажем, от речи, что-нибудь излагающей, доказывающей, утверждающей, проповедующей. Но ведь это именно то слово, которое, как мы видели, использует Сократ, говоря о своих беседах. Что, если перевести эти слова Платона так: «*силою, способностью, умением беседовать*»? Умением *продолжить* разговаривать — спрашивать и отвечать — там, где все другие «так называемые искусства <и науки>» (ibid. 511 c; 533 c), а также, добавим, учения, универсальные теории, онтологии, агатологии, софиологии *свои* разговоры кончают, установив исходные положения (первоначала, определяющие область и метод их специальных занятий, или даже всеобщие принципы и метафизические основания). Для «диалектика» эти основоположения только предположения. Он умеет вернуть *утверждения* знания (мнение, правильное мнение, правильное мнение с обоснованием, правильное мнение с обоснованием *первыми* началами), вернуть их в *речь* размышления, в разговор, где всякий тезис гипотетичен, отвечает на чей-то вопрос и допускает дальнейшие вопросы. Силою диалектики в сократо-платоновском смысле, т.е. силою, втягивающей утверждения в беседу, в вопросо-ответный разговор, мы продолжаем думать даже там — и прежде всего там, — где речь идет о последних (или первых) началах и основах, там, иными словами, где для мысли вроде бы уже нет никаких *положенных* опор (принятых аксиом, заранее данных оп-

ределений, созерцаемых — пусть мысленно — образов, установленных знаний, начал и основ). Мы, в самом деле, выходим *по ту сторону* (ἐπέκειντα) знаний и умений в «умное место», которому уже ничто не предположено, выходим из мира разрешенного в нечто, мир разрешающее. Словом, продолжаем решать, размышлять, спрашивать и отвечать. А «того, кто умеет ставить вопросы и давать ответы, мы называем диалектиком» (Krat. 390 c. Пер. Т. В. Васильевой. Ср.: Gorg. 461 e, Charm. 166 d, Prot. 338 d, Alc. I 106 b).

Обратим внимание теперь на то, что и самый элементарный акт мышления Платон определяет как внутренний разговор с самим собой, как внутреннюю речь. Мышление, говорит он в «Теэтете», это «речь, которую душа проводит с самой собой о том, что она рассматривает... Мысля, <человек> ничего другого не делает, как разговаривает (διαλέγεσθαι), спрашивая самого себя и самому себе отвечая, утверждая и отрицая» (Theaet. 190 a). В «Софисте» он повторяет: «Итак, мышление и речь одно и то же; разве что одно, а именно то самое, что называется у нас мышлением, есть беззвучный диалог (διάλογος) с самим собой, происходящий внутри души <...>, а другое, а именно звучащий поток, идущий через уста, названо речью» (Soph. 263 e). Когда в этом внутреннем разговоре человек приходит к определенному заключению, то имеет мнение, которое и может высказать. Высказывание есть всегда высказывание *мнения*. Когда мы говорим, например: «Он высказал ту мысль, что...», мы говорим не точно. Мысль возникает (может возникнуть), когда мы *слушаем*, что сказали, и слышим: что-то не сказалось или сказалось не то. Мысль возможна, когда мы *расходимся* с самими собой во мнении, готовы возразить, оспорить сказанное нами самими, иными словами, когда наше *заключение* расключается, возвращается во внутренний диалог. А если вопрос захватывает человека всерьез и внутренние собеседники способны основательно развивать свою аргументацию (свои «логосы»), то подобный диалог может развернуться, как, например, «Теэтет», или «Софист», или «Парменид», иными словами, как сократическая беседа, в которой мы спрашиваем и отвечаем, обсуждая какое-либо мнение. (Стоит ли уточнять, что *литературные* персонажи платоновских диалогов далеко не всегда совпадают с *внутренними*.)

Но этот диалог, спор, это обсуждение только тогда бывает *мыслящим*, мышлением *вслух*, когда оно сохраняет внимательность внутренней речи, которую ведет с самой собой душа, сосредоточенная на том, о чем эта речь ведется. Не трудно также

понять, что чем меньше внутренняя речь склонна заключать себя сложившимся наспех мнением, чем сильнее она захвачена мыслью (и тем, о чем она размышляет), чем глубже, стало быть, она уходит *внутрь* себя (чем ближе, иначе говоря, она подходит к собственному бытию того, о чем она размышляет), тем более толково, артикулированно, отчетливо и детально *развертывается* ее диалог, тем более глубокие предубеждения, предпосылки, под-разумевания он захватывает, тем более он — этот внутренний диалог — способен *сказаться*, стать речью *внешней*.¹

Так вот: искусство *диалектики* — искусство, прокладывающее путь, по слову Аристотеля (см. ниже), к началам всех путей, — а равно и искусство философского *диалога* самих возможных начал коренятся в элементарном внутреннем диалоге мысли, ежемгновенно в каждом из нас происходящем и ежемгновенно нами проглатываемом. Диалектическое искусство (ἡ διαλεκτικὴ τέχνη) — искусство философской беседы — есть просто искусство мысли, есть мысль, возведенная в мастерство, в искусство. Еще проще: мысль, возведенная в саму себя, в свое собственное — умное — место. Проще некуда!

Нет, видимо, вовсе не из личной привязанности к Сократу, не из художественных или педагогических соображений Платон обращается именно к жанру сократической беседы и вместе с Сократом не признает длинных, хорошо выстроенных речей и записанных текстов. Им нужен живой или мысленно вызываемый *собеседник*. Вот в «Софисте», где элеец набирается духа оспорить мнение самого Парменида, «нашего отца», он говорит: «Нам надо принять такой метод исследования, как будто они тут присутствуют и мы их расспрашиваем...» (Soph. 243 d. Пер. С. А. Ананьина). Записанные же тексты для беседы не годятся. Они легко плодят мнимых знатоков, потому что (1) можно усвоить (запомнить) изложенные в них знания (мнения, информацию), но ничего толком не понимать, потому что эти знания не получают «внутренне — сами от себя» (Phaedr. 275 a), и (2) «ужасная особенность письменности» состоит в том, что кажется, будто это сочинения *говорят*, «а спроси их — они очень величественно молчат» или «всегда твердят одно и то же» (ibid.

¹ Подробнее о связи внутренней речи с мышлением и о философском произведении как *внутренней речи*, данной *открытым текстом*, см.: Библер В. С. Понимание Л. С. Выготским внутренней речи и логика диалога (еще раз о предмете психологии) // Выготский Л. С. Мышление и речь. М., 1996. С. 363—376; Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 100—113.

275 d).¹ И только тот, кто умеет пользоваться искусством разговора (τῷ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρῶμενος), «сеет проникнутые знанием речи (...): они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные доставить ему бессмертие, а его обладателя сделать счастливым в той высшей степени, какая возможна для человека» (ibid. 276 e—277 a. Пер. А. Н. Егунова, под ред. Ю. А. Шичалина).

Если с этой точки зрения мы просмотрим даже капитальные *истории философии*, не скажем ли мы о философах вместе с Платоном: «Каждый из них, кажется мне, рассказывает какую-то сказку (μῦθον), как будто мы дети, один — что существующего три рода, и порою что-то из сущего как-то враждует с другими, порою же они становятся дружными, вступают в брак, и имеют детей, и воспитывают их; другой же говорит, будто имеются два (начала) — влажное и сухое или теплое и холодное, сочетает их и заключает браки между ними...» (Soph. 242 d).

«Правильно ли кто из них обо всем этом говорит или нет — решить трудно, да и дурно было бы укорять столь славных и древних мужей» (ibid. 243 a). Но философия, утверждает тем не менее Платон, не рассказывает сказок и басен о том, что дела-де в этом мире, а также в *том* обстоят так-то и так-то. Философия начинается там, где мы можем как бы остановить поток повествующей речи, попросить автора принять во внимание нас (живущих, может быть, тысячелетия спустя) — следим ли мы за его рассуждениями или давно уже остались позади (ibid. 243 b), — задать ему вопрос, послушать, не имеет ли он что возразить на то, как мы его изложили, оттрактвали, объяснили, поставили на место. А то ведь

«По мнению некоторых, наши предки
Не люди были, а марионетки».

(Гете. Фауст. Перевод Б. Пастернака).

И будто бы только нам известно, какими нитями они приводились в движение.

Не случайно мы постоянно обращаемся здесь к диалогу «Софист». Это блестящий образец искусства платоновской диалекти-

¹ Стало быть, заметим мы на полях «Федра», понять текст — значит суметь, во-первых, *усвоить* его, т. е. перевести текст в нашу собственную внутреннюю речь, услышать «внутренне — сами от себя», и, во-вторых, суметь воспроизвести в нашей внутренней речи *голос автора* сочинения, как бы способного продолжить свою речь в ответ на наши, быть может, не приходившие ему в голову вопросы. Иными словами, понять *письменный* текст — значит суметь вернуть его в стихию разговорной, устной речи.

ки. Но если следовать его исходному определению: *искусство философской беседы*, образец этот обнаруживается, конечно, не в попытках дать определение «софиста» путем «*диэрезы*» — дихотомического родо-видового деления, приема весьма искусственного и бесплодного (хотя умение разделять целое на виды и связывать виды в целое Платон тоже относит к искусству диалектики, см., например: Phaedr. 266 b; Soph. 253 c—e). В «Софисте» это и не внутренние взаимоотношения пяти выводимых тут *категорий*: бытие, покой, движение, тождество и различие.¹ Чистый образец платоновской диалектики в «Софисте» — это *разговор*, крупный разговор о бытии и небытии (ὑπὸντομαχία τις περὶ τῆς οὐσίας — *некая борьба гигантов о сущности* — Soph. 246 a), о мышлении, истине и лжи, — разговор, который Платон заводит снова, с начала, как бы в присутствии Парменида, Гераклита, тех «древних и славных» мужей, которые однажды было исчерпали тему. Подобно тому как «Тезтет» снова открывает вопрос о знании, «Софист» снова открывает вопрос о бытии (и еще раз снова открывает его «Парменид»...). Разговор этот Чужеземец из Элеи ведет не с Тезтетом, а с ионийцами, со своим «элейским племенем» и его «отцом» Парменидом, с гераклитовцами. А еще точнее сказать, его ведет Платон-элеец с Платоном-гераклитовцем и с Платоном-платоником. *Благодаря этому разговору*, начавшемуся как бы с самого начала (и вечно продолжающемуся), бытие и мышление оказываются снова тут, во всей их вечной новости,² загадочности, удивительности. И когда М. Хайдеггер ставит эпиграфом к «Sein und Zeit» фразу из «Софиста»: «Ибо очевидно ведь вам-то давно знакомо то, что вы собственно имеете в виду, употребляя выражение „сущее“, а мы верили правда когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство» (Soph. 244 a. Пер. В. В. Биbihина), он со своей «фундаментальной онтологией» включается в этот вековой разговор, силою которого, как утверждает Платон, только и можно подступиться к неприступному.

¹ Как полагает А. Ф. Лосев, ориентируясь на гегелевское понимание диалектики. См. его комментарий к диалогу в кн.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 571.

² Индоевропейская мифология и сам язык дают нам понять, как, какими корнями могут быть связаны «вечное» и «новое», «всегда-впервые-рождающееся», «юное». См.: *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. Ч. 2. Гл. VII. Вещество жизни. См. также литературу, указанную Н. В. Брагинской в статье, прямо к нашим темам не относящейся: *Брагинская Н. В.* Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // Античность и Византия. М., 1975. С. 286—306, прим. 10 и 11 на с. 302.

5. ПЛАТОН О ДЕЛЕ ФИЛОСОФИИ

В «Государстве», в конце VI и VII книг, Платон, пожалуй, детальнее всего выясняет содержательный смысл диалектики в ее отношении к другим искусствам и ученым занятиям (τὰ μαθήματα). Он говорит здесь, что человек, не способный к диалектике, не умеет ни в чем «дать отчета (λόγον ... δίδοναι) ни себе, ни другому» (RP. 534 b), не способен идти, как воин, сквозь все препятствия к цели и не имеет ни малейшего понятия о благе, что такой человек проводит всю жизнь в *спячке* (ibid. 534 c). Но ведь это из «Апологии», все метафоры сократовских речей. И что же? Именно здесь диалектика — философская беседа — провозглашается венцом и завершением (τέλος) всех ученых занятий (τῶν μαθημάτων) (ibid. 534 e). Тем, ради чего все, чему все в государстве так или иначе подчинено. А чтобы мы не сомневались, что речь идет о беседе, о знакомых сократовских вопросах и ответах, Сократ «Государства» — именно в этой связи — говорит собеседнику, что, если тот хочет подготовить своих будущих детей к участию в *управлении государством*, он *законом* обяжет их «получать преимущественно такое воспитание, которое позволило бы им быть в высшей степени сведущими в деле вопросов и ответов» (ibid. 534 d. Пер. А. Н. Егунова).

Так, может быть, и Платон согласен с Сократом: каждодневно беседовать о благе и есть само высшее благо — дело всех дел? А как же поход в Сиракузы, стыд оставить дело только на словах? Платон, к счастью, рассказал нам об этом поучительном опыте. Он извлек из него собственно философский урок, урок о *деле философии*. На закате жизни он вынужден был вновь ответить себе на вопрос: «Что оно такое — твое дело?»

Трижды приезжал добросовестный Платон в Сиракузы в ответ на настойчивые просьбы его друга Диона и тамошнего тирана Дионисия. И трижды его попытки претворить свою философию в жизнь кончались неудачей, хотя Дионисий, по уверению самого Платона, порою выказывал рвение к философским занятиям и искреннее намерение усвоить платоновское учение. Разумеется, содержали Платона при дворе чуть ли не в заключении, то в почетном, а то и в самом обычном, разумеется, с самого начала все дело оказывалось впутанным в политические интриги, и каждый раз Платон чудом уносил ноги, — но суть даже не в этом.

На третий раз семидесятилетний философ стал осмотрительней. Он решил испытать, действительно ли человек, «как пламенем, охвачен жадной философией». (В преддверии философского

факультета и нам стоило бы испытать себя на этот счет.) «Есть, — пишет Платон, — один способ произвести такого рода испытание; он не оскорбителен и поистине подходящ для тиранов, особенно для таких, которые набиты ходячими философскими истинами [τῶν παρακουσμάτων — подслушанными, взятыми понаслышке. — А. А.]]» (Epist. VII 340 b. Пер. С. П. Кондратьева). (А ведь мы, хоть и не тираны, тоже набиты ими или готовы быть набиты подслушанными, прослушанными или вычитанными истинами.) «Так вот, таким людям надо показать, что это за дело такое в целом, сколько еще оно требует дел и какого труда (δεικνύναι δὲ δεῖ τοῖς τοιοῦτοις ὅτι ἔστι πᾶν τὸ πρᾶγμα οἷόν τε καὶ δι' ὅσων πραγμάτων καὶ ὅσον πόνον ἔχει)» (ibid.). Человек философской закваски сразу же понимает, что без этого дела «жизнь не в жизнь», и не отпускает учителя до тех пор, пока не научится сам делать это дело и жить жизнью философа. Сложность вся в том, что дело идет именно о жизни, о всей жизни, а не об *истинах*, которые можно было бы взять у философа — запомнить или записать, — чтобы *пользоваться* ими в жизни. Можно украсть философское сочинение, но нельзя украсть способность *философствовать*, вести философскую беседу, внутри которой только и оживают, исполняются живой мыслью, осуществляются на деле все философские «учения». Нельзя *присвоить* себе «ум чужой», философия может существовать только в «своем уме». «Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услышали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами, — в который раз говорит Платон возможным *платоноведам*, и то же самое мог бы сказать любой другой философ, — по моему убеждению они в этом деле совсем ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет» (ibid. 341 c. Ср. далее: 344 c—345 a).

По-моему, из сказанного Платоном вовсе не следует, будто помимо известных нам сочинений, написанных в диалогической форме и имеющих-де только пропедевтическое назначение, у Платона было еще и некое эзотерическое, неписаное учение (ἄγραφα δόγματα; Ungeschriebene Lehre¹), которым всерьез и занимались в Академии. По-моему, речь здесь идет о том же, о чем — помните? — шла в «Федре»: о «диалектическом», т. е. разговорном, речевом, устном *бытии* мысли вообще и философской,

¹ См.: Васильева Т. В. Платоновский вопрос сегодня и завтра // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 110.

т.е. предельно развернутой, мысли в особенности. Написанное — только памятка для себя и других, только *партитура*, которая должна еще быть *исполненной* живой мыслью. Этим философия (как и искусство в узком смысле слова) радикально отличается от ремесленных рецептов, технических правил и канонов, доказываемого знания, правовых систем. «Это (то, чем занимается философ. — А. А.) не может быть выражено в словах так же, как выражаются в словах другие науки, — только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, оно возникает в душе и потом уже само себя питает» (ibid. 341 с—d. Пер. С. П. Кондратьева, слегка мною измененный). Чуть ниже Платон поясняет этот почти мистический образ более спокойным и знакомым описанием: «Лишь с огромным трудом (...), к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлых вопросов и ответов, может просиять разум (νοῦς) и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека» (ibid. 344 b).

С философией, стало быть, шутки плохи. Наивная жизнь из любопытства, пожалуй, и готова послушать умные советы философов, ознакомиться с их учениями, может быть, даже оснастить себя философским мировоззрением, она готова допустить философию в качестве служанки при важных делах, в качестве «приправы» или — так и быть — специального, частного, занятия. Не то философия. Она требует всей жизни и на меньшее не соглашается: никакой философии просто не получится. Или ты ведешь жизнь государственного деятеля, и тогда советы философских советников будут лишь разительными примерами того, как можно ничего не понимать в *реальной политике*; или ты начинаешь вести жизнь философа, а тогда прощай государственные дела. Так ведь и понял Платон суть своего конфликта с Дионисием.

Но если так, зачем же тогда нужна философия, в чем же все-таки прагматический смысл, назначение *философского дела*. Жизнь — попытаемся смело следовать за Сократом и Платоном — жизнь может воспользоваться философскими благами только в том случае, если позволит философии воспользоваться собою, считая ее — философию, философскую беседу — благом самим по себе. Жизнь мудреет по всем своим статьям, когда предается мудрости, фило-софствует, точнее, когда складывается как совокупность условий возможности философского пира. Какие качества нужны человеку, чтобы участвовать в философской беседе? Рассудительность, воображение, память, способность

внимательно слушать другого, доброжелательность, дружеское, добросовестность или интеллектуальная честность (умение «дать отчет», или быть логичным), «геройство консеквентности» и мужество признать ошибку или незнание, сообразительность, интуиция... Какие *душевные* качества для этого нужны? Какие *телесные*? Пожалуй, ведь обрисовывается довольно доброкачественный человек. Вот вам и философская этика.

Какое устройство общества и государства в максимальной степени способствует бытию в нем философа, философской беседы, философского пира? Вот мы и на пороге того, чтобы вместе с Платоном заняться опасным делом: определять законы подобного государства.

Разница будет лишь в том, что мы лишний раз и настоятельней напомним: все эти качества и законы таковы не потому, что наконец *установлены* философами, а потому, что допускают само бытие философов, т. е. бытие каждодневной беседы о подобных качествах и законах, размышлений об этих этических и законодательных (в частности) пред-положениях...

6. ФИЛОСОФИЯ ЗА ДЕЛОМ

6.1. Техника сократовского искусства

Итак, по Сократу (и, кажется, также и по Платону), его дело — дело философствования — и есть *высшее благо* — μέγιστον ἀγαθόν — для человека. Высшее благо, т. е. *цель*, то, *ради чего* все остальное. Состоит оно в том, чтобы каждодневно *вести беседы* — λόγους ποιεῖσθαι — о добродетели и обо всем прочем, о чем беседует Сократ, испытывая себя и других, ибо без такой пыливости жизнь не в жизнь для человека (Apol. 38 a). Таково сократическое открытие добротности (качественности) человека как существа, по сути своего бытия не совпадающего с собой, впросительного, испытующего свою опытность (соответственно и все в этом опыте являющееся), сокровенно открытого неведомому, — существа чреватого. Человечашее человека начало есть начало философствующее.

Так, вдумываясь в «дело Сократа», мы начинаем понимать дельность философского дела — или «безделия», — теряющегося в заботах человеческой деловитости. Начало философии в человеческом бытии как таковом, то, что делает возможным философию и открывает глубинный смысл этого занятия.

Но мы спрашивали, в чем, собственно, состоит это занятие не только и не столько как общечеловеческая возможность, сколько как на деле осуществляемая работа, как особое, технически изощренное мастерство, как *дисциплина, специальность, профессия*. Да, философия — не склад остроумных или глубокомысленных выдумок, не умозрительные рассказы о том, как обстоят дела в человеке, мире и по ту сторону, не энциклопедия знаний, добытых сомнительным путем, — она коренится в искусстве философствования. Да, философствование — это искусство, которому так же трудно обучиться, как и любому другому искусству (поэзии, музыке, живописи). Верно, то, чем занята философия, не вырази́мо в словах так, как вырази́мы другие науки, этому нельзя научиться так, как научаются другим наукам, ее огонь вспыхивает (и гаснет) внезапно, чуть ли не от случайно залетевшей искры. — Но хвост должен быть готов. Огонь философствования может вспыхнуть лишь в той душе, что пожизненно взяла на себя многие труды и дела, входящие в дело философии. Как и любое искусство, искусство философствования есть также и особая «техне», *техника* — со своими критериями верности, строгости, точности. Какими путями — *методами* — можно войти в философскую беседу? Каков ее интерьер? Каков инвентарь этой мастерской, как и что там мастерят?

Слушая Сократа и Платона, мы уяснили разные стороны этого искусства: 1) расспрашивание себя и других о том, что нам мнится известным; 2) открытие в самом знании вопроса о знании (мудрость незнания); 3) *маевтика* — расспрашивание как родовспоможение мысли; 4) диалектика — беседа об осново-пред-положениях. Но мы еще далеки от того, чтобы дать себе отчет в специфической технике этого искусства. В лучшем случае, мы описали сократический образ философствования, сократическое *уморасположение* к философии, сократическое *начало* философии. До дела же не дошли. Попробуем ближе присмотреться к тому, как все это делается.

Тысячу раз твердит нам Сократ, что он «не силен говорить», не умеет сочинять пластически слепленные речи, говорит первыми попавшимися словами. В одном он, правда, искусник: ставить вопросы, «творить логосы» философской беседы, наводить на мысль. Как же ставятся эти вопросы? Чем отличаются «логосы» философской беседы от других, как они «творяются»?

Аристотель — сам Философ, — по-хозяйски оглядывая философское хозяйство, так говорит о Сократе: «Занимаясь этически добродетелями и первым стремясь отыскать их общие опреде-

ления, <...> он вполне логично (εὐλόγως) пытался ответить на вопрос: „что такое?“; ведь он в своих изысканиях пытался рассуждать силлогистически (συλλογίζεσθαι γὰρ ἐξήτει), а начало силлогизмов — „что такое?“; ведь в то время диалектика еще не была так сильна, чтобы мочь рассматривать противоположности и вне вопроса „что такое?“ <...>. Итак, две вещи справедливо было бы отдать Сократу: наводящие рассуждения и общее определение, а и то и другое касается начала знания» (Metaph. XIII 4, 1078 b 3—30).

Так выглядят неопределенное *философствование* Сократа и его непрехотливые беседы с точки зрения профессионала. Искусство Сократа обрисовывается как методическая стратегия — своеобразная *логика* наводящих вопросов, — логика, строго определенная ведущим вопросом: *что есть* то, о чем мы спрашиваем, каково его *общее определение*, т. е. определение, вмещающее в себя все возможные *виды*, например, «мужества». Или — что есть добродетель как таковая, вмещающая в себя все виды добродетелей... Если удалось высказать общее определение того, что рассматривается, *если* соответственно мысль наведена (как на фокус) на то, о чем это определение высказано, иначе говоря, если *показался* вид «самого по себе», то можно до-сказать, до-показать — *до-казать* (ἀποδείκνυμι) — как может это «что» сказаться в разных отношениях, какими видами обернуться, показаться. Такова схема теоретического — аподиктического — необходимого — знания, по Аристотелю.

Понятно, что *начала* такого знания — общие определения — не могут быть получены аподиктически: неоткуда. Во всяком случае, *первые начала*: что такое «что», «само собой», «быть»... Между тем они должны быть *более истинными* и необходимыми, чем аподиктическое знание. Этим странным делом — обдумыванием и обоснованием (оначаливанием) начал, которые не могут быть ниоткуда получены, — и занимается философский ум. Опять-таки, по Аристотелю. В частности, этим делом был, считает он, занят Сократ в своих наводящих на ум беседах. Аристотель, стало быть, усматривает в расспрашиваниях Сократа определенную *логику*, не аподиктическую, а *эпagogическую* (наводящую) логику мысли, ищущей определения и внутренне определенной идеей определения.

Философия, замечали мы, вместе с Сократом начинает с того, что хочет дать отчет в том, что, казалось бы, разумеется само собой. В. С. Библер в своей статье о философском образовании приводит слова Гегеля: «Нужно преодолеть нежелание мыслить из-

вестное».¹ При чем речь идет не только о мнениях, знаниях и очевидностях, которыми мы всегда уже по макушку набиты, но и о еще более незаметном (и тем более существенном) — о встроенных в каждую речь оборотах: «поэтому», «следовательно», «а иначе быть не может», «это вполне возможно», «при таком допущении получится...», «по сути дела это значит, что...». В этой связи стоит обратить внимание на ответы самых послушных собеседников Сократа: «Истинно так», «Как же может быть иначе», «Это необходимо»... Здесь-то и таятся подвохи, причем далеко не всегда выявляемые в дальнейшем Платоном.

Все эти связки, узлы, скрепы пронизывают нашу речь, образуя из ее «логосов» неявную сил-логику само-собой-разумеемости, которая охватывает и содержит наши мнения, убеждения, знания, позволяя им самим *содержать* одно и *не содержать* другое. Философия обращает свое вопрошающее внимание не только на то, *что*, собственно, мы знаем, когда думаем, что знаем, но и на эти связки, — на то, *как* мы мыслим, когда думаем, что мыслим. Она испытует, в самом ли деле «следует», «допустимо», «возможно», «необходимо»... — и *чем* все это определяется или обеспечивается: что значит, что одно следует или вытекает из другого, откуда черпает свою силу необходимость, что допускает допустимое или открывает возможности и т. д. Мы тем самым как бы выпутываем мысль из ее впутанности в иное, в «плоть»: в соглашения неведомого происхождения, в связи не столько понятия, сколько принятые, в ложные подсказки языка, в фантомы воображения... Мы распутываем клубки мыслей, развязываем ее скрученные узлы и случайные сцепления, очищаем мысль, высвобождаем ее к собственному бытию, проверяем, стоит ли *наша* мысль на *собственных* ногах.

Такова *аналитическая* сторона философии. Если верно утверждение современной аналитической философии, что большинство философских проблем обязаны своим существованием непонятности философского языка и логики мысли, что философские «сущности» суть всего лишь химеры языка, философии следовало бы навсегда умолкнуть от стыда и позора, как умолкла навсегда, бросившись в море, дева-Сфинга, когда Эдип разгадал ее загадку. Потому что философия-то отродясь и претендовала на ясность и чистоту мысли. Ей не помогут никакие ссылки на глубокомыслие: мутное, темное, расплывчатое глубину как раз безнадежно скрывает. До последних доступных ей глубин философия

доходит тем же путем, которому она положила начало первым делом: λόγον δίδόναι — дать отчет в том, что мы говорим, как знаем и думаем. *Рационализм*, в котором так часто обвиняют философию антипозитивисты (адепты чувства, жизни, веры), не означает ничего другого, кроме стремления к предельной ясности, к той степени *прозрачности*, которая одна только позволяет *прозреть* бездонную глубину. Впрочем, жить в потемках, конечно, уютней.

Не входя сейчас в подробный разговор с «аналитиками» (нашими Эдипами, которые всячески укрываются от трагической озадаченности самими собой) по поводу аналитичности философии, заметим только, что весь аналитический *органон* — от семантического анализа языка до формальной силлогистики — был разработан Аристотелем *по ходу философского дела*.

Часто говорят, что все это пошло в ход потому-де, что уже у Аристотеля, в особенности же в эллинистическую эпоху, философия стала школьным делом. Она становится школьной, возникают отдельные философские дисциплины, которые могут стать и самостоятельными науками: логикой, этикой, физикой. Наряду с ними обособляется и собственно философия, *первая философия*, которая излагается после физики и называется *мета-физикой*.¹ Тут есть повод подумать об этих определениях и связанных с ними прозвищах: школьная (школярская, схоластическая), профессиональная (профессорская, кабинетная). Подумать о том, как связано, если связано вообще, *дело философии* и возможность *обучения* этому делу.

Суть в том, что возможность обучить другого знанию входит в само определение знания. «Вообще, — говорит Аристотель, — признак, отличающий знающего от незнающего, — способность обучить, и поэтому мы считаем, что искусство (τέχνη) в большей степени является знанием, чем опытность, ведь одни могут, а другие не могут обучить» (Metaph. I 1, 981 b 8—10. Ср.: Anal. Post. I 2, 71 b 1). В самом деле, что такое сократическая маевтика? — Столь же метод *порождения* самой мысли, сколь и метод *научения рождать* мысль. Платон, как мы замечали, требует от других мыслителей помнить о «нас», слушателях: успеваем ли мы *следить за ходом их рассуждений*, за их связностью, мы бы сказали, логичностью. Далее, только обученный *знать*, обученный в том сильном смысле, что знает и *что значит знать*, знающий, иными словами, *логику* знания (скажем, аподиктическую эпистемологию Аристотеля, частью которой является его силлогистика), может

¹ Архэ: Ежегодник культурологического семинара. М., 1996. Вып. 2. С. 34.

¹ См., например: Хайдеггер М. Основные проблемы метафизики. Введение // Вопросы философии. 1989. № 9.

понять смысл философского незнания (проблема начал), более того, уяснить своеобразную логику этого незнания. Философский апофатизм — апофатизм ученый, методический, логический (см. наст. изд.: с. 49, прим. 1).

Вот почему Платон говорит: «Кто охотно готов отвратить от всякой науки, кто с радостью идет учиться и в этом отношении ненасытен, того мы вправе будем назвать философом» (RP. 475 c). И правда, в «Государстве» мы находим обширнейший проект образования философа, формирования философского тела, души и ума. Душа, образованная, устроенная в созерцании стройного движения небесных тел и в восприятии стройного движения музыкальных звуков, способна обратиться из чувственной в мыслящую, войти в мир чистого строя геометрии и арифметики, которые и подводят ее к «умному месту», к уму, захваченному единой идеей всеобщего благоустройства, идеей блага самого по себе. Вот почему не знающим геометрию вход в Академию был закрыт. Здесь, между дианоетическими науками с их предположениями и самым умом, разворачивается диалектика — дело самой философии, — мысль как-то движущаяся только в идеях, без опоры на «образы» и «доказательства». Если душа подобным образом образована, если мысль не прошла выучки у геометрии и арифметики, ей нечего делать в философии, в Академии. Но после выучки — что она делает в Академии? Как она ведет свои умные беседы? Возможно ли и тут установить некие формы, фигуры мысли, некую технику или логику?

Аристотель — «сам ум» Академии¹ — попытался это сделать в «Топике». Предмет «Топики», говорит Аристотель, «диалектические беседы», т. е. такие, на которые люди сходятся, чтобы вести рассуждения «не ради спора (соревнования), а ради того, чтобы исследовать и разобрать вопрос (μη ἀγωνος χάριν ἀλλὰ πεῖρας καὶ σκέψεως)» (Тор. VIII 5, 159 a 33). Поскольку предположения наук или начала аподиктического знания не могут быть получены аподиктическим силлогизмом, именно диалектическим исследованиям наиболее свойственно «быть путем к началам всех путей, по которым движутся науки и искусства (τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπάσων τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει)» (ibid. I 2, 101 b 3).

¹ Когда Аристотель не присутствовал на лекции, Платон будто бы восклицал: «Разум отсутствует, аудитория глуха!» (см.: Доватур А. И. Платон об Аристотеле // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 137—144 (цитата на с. 139)).

Такой метод состоит в обсуждении альтернативных утверждений, когда при отвержении одного возникает «правдоподобие» другого. Известный логик и комментатор аристотелевского «Органа» в русском издании З. Н. Микеладзе показал в специальной статье, что «Топика» и есть результат аристотелевских исследований этого платоновского искусства диалектического обсуждения. «„Топику“, — пишет исследователь, — следует рассматривать как сочинение, в котором излагается методология искусства ставить вопросы и давать ответы, методология диалогического искусства, методология диалогистики».¹

Следует при этом помнить, что и специальная логика аподиктического — или эпистемического — силлогизма имеет у Аристотеля прямое отношение к тому же философскому делу. Логичность этой логики определена тем, что начало или последний *средний термин*, которым окончательно связывается аподиктический силлогизм, в котором коренится *причина* аподиктического заключения, представляет собой ответ на вопрос «что такое» то, о чем этот силлогизм высказывается, или знакомое уже нам *общее определение*. Общее определение того, что есть, и образует конечную цель поисков. Если такое определение найдено, можно строить аподиктические высказывания о том, что *присуще* тому, что есть, как таковому. В основе же самой возможности искать и находить такого рода ответы лежит более глубокое изыскание: выяснение вопроса, что вообще значит *быть* для чего бы то ни было. Вопрос, по определению Аристотеля, *первой философии* (Metaph. IV 1, 1003 a 21). «Что исследование начал умозаключения также есть дело философа, т. е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она сама по себе (ἡ λέγουσα), — это ясно» (ibid. 3, 1005 b 5). Это уже не дело аподиктических эпистем, с началами имеет дело «нус» — ум (Anal. Post. II 19, 100 a 25—b 17). Но присутствует этот ум не где-то за пределами знания, а в самом его средоточии: он и есть «атом» доказательств, далее не делимая, никаким средним термином уже не опосредованная *единица*, *единичная посылка*, силою которой держится аподиктичность любого аподиктического силлогизма (см.: Anal. Post. I 23, 85 a 5).

Разумеется, если бы мы входили в мастерскую философии, следуя за другим философом, мы столкнулись бы с анализом мышления, устроенного, быть может, иначе. Легко, к примеру, заметить, как различается логическое строение аристотелевской

¹ Микеладзе З. Н. Что такое «Топика» Аристотеля? // Вопросы философии. 1979. № 8. С. 110.

эпистемы, обосновать которое призван его философский ум, и научное знание Нового времени, вовсе не *нацеленное* на конечное *определение* своего предмета. Архитектоника научного разума иная, соответственно и диалектика философских начал этого разума иная, как бы ее ни понимать — по Канту или по Гегелю. Но каждый раз философия будет иметь дело с такого рода архитектурной и парадоксальными опытами обоснования отвечающей ей необходимости мысли, развертывая особую *философскую* логику этого обоснования. Философия осуществляется на деле, в технике своего дела как апофатическая логика Н. Кузанского, как логика (техника) картезианского сомнения, как трансцендентальная логика Канта, диалектическая логика Гегеля, феномено-логика Гуссерля (впрочем, здесь уже необходимы уточнения).

Полагаю, одни читатели уже недоумевают относительно того, насколько я вдруг технизировал, логизировал, даже методологизировал философское дело: а где же онтология, могут ли вообще залететь в эту классную комнату *искры*, способные возжечь философский огонь? Уместны ли здесь экстазы Плотина, как мы выйдем отсюда к мудро не-знающему пониманию-приятию бытия (В. Бибихин), разве так дар мысли отдаривает себя бытию? (М. Хайдеггер). Другие заметят, что мы подошли к еще одной трудности, которую обсуждает В. С. Библер в статье о философском образовании,¹ но которая имеет прямое отношение и к философскому делу. Речь идет о взаимопредположении и взаимоотстранении мысли и понятия.²

Мысль строится из понятий, понятия же следует мыслить. Каждый раз, когда мы *мыслим* понятие, а не просто пользуемся им, мы должны развернуть *всю* мысль, но развернуть ее в *точке* этого понятия, как бы сосредоточить ее в этой точке, сделать ее *всю* — во всем ее развороте — неделимой, завершенной и изначальной. В мире греческой мысли эта трудность может быть передана так: то одно-единственное, на что обращено наше мыслящее внимание, мыслимо, если: 1) бесконечно развертываемое диалектическое обсуждение удастся свернуть в единый *логос* определения; 2) единство определяющего логоса запечатлеть неделимой цельностью мысленно созерцаемого *эйдоса*; 3) неделимость, цельность — и бытийность — которого, в свою очередь, удерживать мысленным отнесением его к тому *одному* — уже не «логичному»

¹ См.: Архэ: Ежегодник культурно-логического семинара. М., 1996. Вып. 2. С. 25—56.

² Там же. С. 34—36.

и не «эйдетичному», — что делает единственным то «что», о котором мы мыслим и которое не мыслится ни вне той множественности и сложности, ни просто в его немислимой простоте (см. описание этой парадоксальности «знания» в VII письме Платона: Epist. VII, 342 b—e; 344 b).

Этот парадокс и передается у Аристотеля таинственным словом *нус*, которое мы переводим как «ум», но часто встретим и такие переводы, как «понимание», «интуиция», «непосредственное схватывание начала». Когда мы умудряемся войти в ум, вся «техника», о которой мы так много только что распространялись, в самом деле, как будто отстраняется, отходит на второй план. Рассуждениями, делениями, силлогизмами нам все равно не добраться ни до единого, ни до единичного. Кажется, даже наоборот: чем больше мы рассуждаем, различаем, артикулируем, усложняем и изолируем, тем дальше мы от неисследимой *простоты* и неприступной *уединенности* (странной отстраненности — см. ниже фрагмент Гераклита: DK B106) того «что», о котором мы болтаем. Отсюда, как бы со стороны самого бытия, весь мир наших *эпистем*, *техне*, *аналитик* и *силлогистик* представляется, в самом деле, странным и *ничего не понимающим* делом. Ум — начало *мысли*, строитель умных образов и логичных *речей* — как будто *отрекается* от этих мыслей, образов и речей и предпочитает умное молчание: все логосы, резоны, дедукции и индукции, дискурсы, структуры в нем *возможны*, способны *начаться* — и — как бы — не нужны... Он пребывает в молчаливом понимании бытия. Не забудем тем не менее, что ум умен и полон бытия, потому что «бодрствует» (Аристотель) — *исполнен* мыслями, речами, доказательствами, предположениями, образами, эстетисом. Однако, когда ум заговаривает из своего собственного умного опыта, кажется, что слово берет само бытие, но так, что скорее отбирает его у говорения, забирает в свое молчание.

И Аристотель строго отделяет диалектику со всей ее — им же раскрытой — логикой от собственно философии. Софистика, диалектика и философия, говорит он, вращаются вокруг одного и того же и поэтому чем-то схожи. Но софистика — мнимая философия потому прежде всего, что софист отличается от философа образом жизни (!). Диалектика же, правда, занимается теми самыми вещами, что и философия, но она только допытывается до них, тогда как философия знакома с ними на деле, знает их лицом к лицу (что не значит «познает») и может познакомить (*ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική*. — Metaph. IV 2, 1004 b 17—27).

Философия обращена к самим вещам. Кто способен увидеть, «любовно обнять» (см. ниже) вещь в самом ее бытии, тот и обладает способностью философа (ср.: Plat. RP 480 a).

Так, может быть, в понимании *дела* философии и следовало танцевать не от *рассуждений*, а от «самых вещей»?!

6.2. Τὸ πρᾶγμα αὐτό. Die Sache selbst. То самое, чем занимается философия

Вспомним снова эту странную фразу Сократа: «Высшее благо для человека каждодневно вести беседы о добродетели и обо всем том, о чем я разговаривал с вами, испытывая себя и других, потому что без этого жизнь не в жизнь для человека». Благо — бесконечно беседовать о благе; жить (быть) — бесконечно разговаривать о жизни (бытии). Только тогда «то, о чем» может внезапно засиять в душе, как огонь, вспыхнувший от случайной искры, подхватывает сам Платон в VII письме. «То, о чем» (уразумение) и «то, как» (рассуждения) — нечто бесконечно разное: одно — единично, просто, всегда все здесь, другое — множественно, сложно, бесконечно во времени. И все же, если верить Сократу и Платону, уразумение невозможно без рассуждений, причем, судя по всему, бесконечных. Философское *узнавание* невозможно без диалектических *допытываний*.

А откуда вообще взялись эти рассуждения? В них ли дело? С начала ли мы начали? Были ведь, говорят, досократики. От них мы не слышим ни о каких расспрашиваниях и беседах. Наоборот, сохранившиеся их речения пестрят словечками δεῖ и χρῆ — «должно», «нужно», «следует», «необходимо», «приходится». «Нужно-де думать и говорить то-то и то-то, так-то и так-то». «Следует знать, что...». Не о самом ли мире прямо и без обиняков говорила ранняя философия? Не к самим ли вещам обращалась?

В самом деле, если мы спросим, чем в отличие от других занимались философы на первых порах, получим несколько озадачивающий ответ: всем существующим (πάντα τὰ ὄντα).

По словам Диогена Лаэртского и Цицерона, Пифагор, первый назвавший себя философом и придумавший само слово «философия», объяснил это дело так: каждый-де на торжище жизни преследует свою цель: кто славу, кто наживу, кто еще чего, — каждый занят своим делом и владеет соответствующими знаниями, иные же «приходят только посмотреть, что и как здесь делается», игнорируя дела и делишки людей, они «внимательно всматриваются в природу вещей». Такие-то посторонние, любопытствующие

наблюдатели, рассматривающие все как бы со стороны, и называются-де философами (Diog. Laert. VIII, 8; Cic. Tusc. V, 3, 8).¹ С именем *философа* в оригинале мы встречаемся у Гераклита: «χρῆ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι — весьма многого знатоками должны быть философы» (DK B 35).² Словом, философская страсть — любознательность, почти неумное любопытство.

Философская φιλία такая же страсть, как и другие, как «сребролюбие», «честолюбие» и т. д. А «...коль скоро ... — замечает такой знаток любви, как Платон,³ — человек что-нибудь любит, он должен ... выказывать любовь не к одной какой-нибудь стороне того, что он любит, оставаясь безучастным к другой, но, напротив, ему должно быть дорого все» (RP. 474 с. Пер. А. Н. Егунова). Вот философская φιλία и доводит свою любвеобильность до предела. Философ любит все в бытии, хочет знать не *много* — τὸ πολὺ, а τὰ πάντα — *все и каждое*. Причем, как и положено любящему, любит любимое ради него самого, любит все — и каждое — сущее за так, за то, что оно *есть*, и в том самом, что оно есть само по себе, без всяких корыстей и возвышенных претензий.

Большинство сочинений ранних философов, о которых мы находим упоминания, назывались Περί φύσεως. Когда это название переводят «О природе», нас готовят к тому, чтобы сочувственно отметить «гениальные догадки» первых естествоиспытателей, прощая им «натурфилософские» фантазии, или, напротив, восхититься поэтически цельному чувству природы, противопоставляя его техницизму науки. Но речь идет не о естествознании и не о натурфилософии, речь идет «о природе вещей», о том естестве, которым естествует все, что есть. О природе всех вещей, какие только существовали, существуют или будут (могут) существовать в мире. Диоген Лаэртский говорит, что первый раздел книги

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 334; Марк Туллий Цицерон. Избранные соч. М., 1975. С. 325—326.

² Слово ἱστορία того же корня ἵδω («знать», «ведать»), и означает сведения, полученные из расспросов или собранные в странствиях. Отсюда и название книги Геродота. У Геродота же глагол φιλοσοφεῖν используется в смысле «любопытствовать». Так, Крез говорит Солону, что слышал, будто тот θεωρίας εἵνεκεν, т. е. «ради того, чтобы увидеть все глазами», обошел многие страны φιλοσοφῶν, т. е. «любопытствуя, из любознательности» (Herod. I, 30).

³ Одно-единственное исключение делает Сократ из своего «незнания»: «...я полный неуч во всем, кроме разве одной совсем небольшой науки — науки любви. В этой же науке я заявляю себя более искусным, чем кто бы то ни было из людей — как прошлых времен, так и нынешних» (Феаг / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 75. 128 б).

Гераклита с тем же названием именовался просто «Обо всем» (Diog. Laert. IX, 1, 6). «Они (философы. — А. А.), — снова слышим мы от Платона, — стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду ... ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной...» (RP. 485 b). Так вот говорит «идеалист», ищущий единого «помимо многого». Философия — это «θεωρία πάντων μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας — созерцание всего времени и всего бытия» (ibid. 486 a). Но опять-таки: ни малейшего существа не упуская. «Итак, тех, кто любит [ласково принимает, обнимает, милует — τοὺς ἀπαζομένους] каждое существующее само [αὐτό ... ἕκαστον τὸ ὄν], должно называть философами, а не филодоксами (любителями мнений, любителями того, что блесит и славится, шумит и слывет достойным внимания. — А. А.)» (ibid. 480 a).

Кажется, стоит только любовно сосредоточиться на каком угодно сущем в его собственном бытии, и ответно сосредоточившееся существо само собой выстроится подобающим, отвечающим (адекватным, говоря по-латыни) образом. Это и будет *понимание*, сама *истина*. Правда, для этого надо *от многого* отрешиться (любимое ревниво). Честно сказать, придется отрешиться от всего. Или наоборот? Вместить все в единственного избранника? Или увидеть каждое на своем месте *вместе* со всеми другими? Ведь только вместе со всем каждое оказывается собой: на своем месте, в своем назначении... Значит, чтобы увидеть каждое само, нужно каким-то образом охватить взором *все*. Но *как* возможна такая *θεωρία* — охват взором всего? Где найти *место* зрителя, для которого зрелищем могло бы стать *все*?

Что это «все» (и, стало быть, «каждое» в этом «всем») нигде, собственно, не присутствует, заметили скоро. «Φύσις — природа вещей [вещи в их бытии] — любит прятаться», — заметил Гераклит, написавший об этой «природе» книгу (DK B123). Кажется, «наука незнания» Сократа и Платона лишь развертывает мысль того же Гераклита. «Πολύμαθῃ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει — многоученность не обучает уму, — говорит он и приводит примеры такой многоученности: — Иначе обучила бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем» (ibid. B 40). То есть одинаково далеки от понимающего ума и всеохватывающие теогонии с космогониями, и глобальные космографии, географии, этнографии, истории, и прочие собрания обычных и тайных сведений. Обучение уму, способному охватывать умственным взором *все* и так всматриваться в природу вещей, происходит, надо полагать, иначе. И еще — как бы дополняя только что приведенное речение: «Чьи только речи я ни слышал, никто не доходит до того, чтобы

понимать, что мудрое ото всех обособлено (отделено) — σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον» (ibid. B 108). «Мудрое», то, что «любит» философ, т.е. все и каждое, — обособлено, отстранено ото всего во множестве всего и каждого. Разумеется, не так, что находится в каком-то особом — пусть и «потустороннем» — месте (так оно было бы всего лишь еще одним из многого). Оно — то, к чему устремлен ум фило-софа, — *странно*: ни с чем не совпадает, но все содержит. Оно ничто из того, о чем повествуют знатоки, потому что *всё* (и каждое как единичное средоточие *всего*) — больше всего перечислимого и рассказываемого. Оно не *имеет* места и времени, напротив, все места и времена *как-то* находятся в нем. Поэтому и находится оно умом и в уме, который сам не имеет места и времени (неуместен, у-топичен, отвлечен — как угодно).

Философское любопытство столь необъятно, что допытывается такого «всего», что всегда отсутствует. Оно допытывается одного: всего, которое настолько *езде* и *всегда*, что *нигде* и *никогда*, в частности. Поэтому хотя *то самое*, чем занят философский ум, касается *всего*, но касается он (и оно) всего так, что не выливается во *всезнание* (ни тем более во все-полузнание). Он — ум — один и есть та со-средо-точность мысли, которая способна коснуться со-средо-точности всего в одном. «Внемя не мне, а логосу (тому, в чем и чем *сообщено, собрано и разобрано* все сущее. — А. А.),¹ нужно согласиться (с логосом. — А. А.): мудрое [вот что]: как все есть одно» (ibid. B 50). Ум находит искомое бытие там, где находится (находит себя) сам. «Разум, — приведем мы знаменитые слова Аристотеля, — разумеет самого себя, соучаствуя (κατὰ μετάληψιν) в разумеемом, а разумеемое становится (оказывается самим собой. — А. А.) в (самом этом) касании (θιγγάνων) и разумении, так что разум и разумеемое — одно и то же» (Metaph. XII 7, 1072 b 20). Нет, стало быть, ничего странного в том, что то самое, чем занимается философский ум, и то самое, что его занимает (τὸ πράγμα αὐτό; die Sache selbst), сходятся, соприкасаются так близко, как два смысла одного и того же выражения, как одно и то же *самое*. Входя в эту классическую тему философии — *тождество мышления и бытия*, будем, однако, помнить об аристотелевском слове θιγγάνω — «касаться»: точка касания столь же соединяет, сколь и разделяет нечто непроницаемое друг для друга.

¹ Об интерпретации Гераклитова логоса см.: Kurtz E. Interpretationen zu den Logos-Fragment Heraklits. Hildesheim, 1971. (Spudasmata 17). См. ниже прим. 1 на с. 81.

Как бы там ни было, универалистские претензии философии никто не отменял и не ставил под подозрение на протяжении веков. Именно эта претензия и стала источником самых традиционных ее дефиниций. Вот, по случаю, пара таких определений. Филон Александрийский (I в.), знаменитый «синтезатор» эллинской и иудейской мудрости: «Философия — служанка (рабыня) мудрости (софии)... София же есть знание божественных и человеческих *вещей* и их причин» (*De congressu eruditionis gratia*, 80).¹ А вот XII в., эпоха аккуратнейших различений и определений. Перед нами словно точный — разве что без всяких «служанок» — перевод этой дефиниции на латынь схоласта Гуго Сен-Викторского: «*Philosophia*, — определяет он, — *est disciplina omnium rerum humanorum atque divinarum rationis plene investigans*. (Философия есть наука, отыскивающая полное основание как всего человеческого, так и всего божественного)».²

Не станем множить свидетельства, это достаточно устойчивая характеристика. Философия рассматривает некоторым образом все, говорит обо всем. Тем более важно уяснить, *каким именно образом* и как это вообще возможно говорить обо всем — божественном и человеческом, теоретическом и практическом. Каким же это *образом* мы можем иметь дело со *все*м? Как именно ум собирает, сводит и *дополняет* многое кое-что во *все*. Здесь-то и начинаются трудности и расхождения.

Ведь то, с чем мы имеем дело, о чем мы заводим речь, само входит в наше дело и отвечает нам, сказывается исключительно сообразно и соответственно тому, *как* мы говорим, как мы имеем с ним дело и *какое* это дело. (Этим же «как» определяются и многообразные способы утратить *свой* предмет или подменить его другим.) Или философская мысль действительно лишена формы и образа, и мы можем уповать на универсализм бездельного «зерцания» и будто бы все в себя вмещающего молчания, увливая таким нехитрым способом от суровой необратимости дела и строгой ответственности определенного слова? Искусство, наука, религия, тоже вроде бы касающиеся «природы вещей», требуют и особых даров, и специфического труда, и строгой в разном отношении аскезы. На что же рассчитывает философия, и не рассчитывают ли получить от философии все это — божественное и человеческое — сразу и даром?

¹ Цит. по кн.: Бибихин В. В. Язык философии. С. 310—311.

² Eisler H. Wörterbuch der philosophischen Begriffen. Berlin, 1904. Bd 2. S. 106.

Мы хотели войти в дело философии, отталкиваясь от «самых вещей», и нашли, что собрать их в их бытии можно только в разумном уме. Но *как* это *собрание* происходит? Как разумеет разум? Не отталкиваемся ли мы снова от самих вещей к *логике* разума, мышления? Ум вбирает в себя определенный *логос*, которым все *определенным* образом собирается воедино.

Мы уже отмечали, что греческое слово *λόγος* имеет этот смысл: соби́рание,¹ разбирающее, отбирающее соби́рание, можно сказать, упорядочивание, устройство (по-гречески — *κοσμήσις*). Как возможно устроить порядок из беспорядка — вот чем занимается *греческий* Ум-Нус со своим Логосом. Им-то и умеют мыслить греческие философы, сколь ни по-разному они им вертят (или он ими).

Спросим хотя бы Платона. В «Федоне» Сократ рассказывает друзьям — в ожидании цикуты — нечто вроде своей творческой биографии. Смолodu, вспоминает он, им владела поразительная страсть к тому роду мудрости, которую называют изысканием природы вещей (*περὶ φύσεως ἱστορίᾳς*). Как все возникает и гибнет, чем мы чувствуем и мыслим, и т. д. Усердно занимаясь всем этим, Сократ вдруг заметил, что как бы слепнет и перестает понимать простейшие вещи (например, если единица разделяется, получается что-то меньшее — дробь — или большее — две единицы? — или — как вообще возможно, что что-то возникает, гибнет и — существует?). Но вот он услышал, будто Анаксагор утверждает, что все в мире устроено и всему виной служит *ум*. Тут дело стало проясняться. Ум, который, подобно доброму хозяину мирового хозяйства, все устраивает, наводит порядок и каждому определяет, как ему *лучше* (пригоднее, уместнее, своевременней) быть, ум, который *причиняет* каждое сущее и каждое событие, встраивая их в этот *чинный, со-чиненный* им порядок, — такой ум давал бы *общую идею разума*, понимания, знания чего бы то ни было (как ему лучше быть в свете идеи всеобщего благоустройства). Чтобы удовлетворить владевшее Сократом любопытство, ему уже не нужно пилить глаза и прочищать уши. Надо только вдумываться в этот ум. Анаксагор, правда, зачем-то предположил и другую *причину*, какое-то без-умное, с точки зрения Платона, самоупорядочивание вещей, так что уму-то и делать ничего не оставалось, но искра Ума уже залетела в его ум (Федон. 96 а—99 с).

¹ См. прим. 1 на с. 79. Именно этот смысл положил в основу своего истолкования М. Хайдеггер (см.: *Heidegger M. Logos // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*. T. III. Pfullingen, 1967. S. 5—25).

Каким же путем пошел далее Сократ? Заметив, что прямое разглядывание вещей и выслушивание «физио-логических» историй скорее ослепляет и оглушает, чем наводит на ум, он решил, «убежав, скрывшись в убежище *рассуждающих речей* (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα), там рассматривать истину всего, что существует (τὸν ὄντων)» (ibid. 99 е. Курсив мой. — А. А.). Иными словами, отвернувшись от хаотического мира, в который мы впутаны ощущениями, Сократ Платонова «Федона» полагал, что он ближе подойдет к истине вещей, т. е. к самим вещам, если займется рассмотрением логического устройства устрояющего этот мир ума.

Так, отправившись «к самим вещам», мы бегом возвращаемся к сократовским беседам, к его искусству λόγους ποιεῖσθαι.

* * *

А вот задача напоследок.

Мы говорили: введение, вхождение в философию — это не вход в музей, где коллекционированы некие философские учения или даже мировоззрения, в разное время выдвигавшиеся и предлагавшиеся разными философами. Это втягивание в *дело* философии, едва ли не в судебный *процесс* — с той разницей, что на этом процессе нет ни внешнего судьи, ни принятого кодекса. Тут творится самосуд.

В программной статье 1910 г. «Философия как строгая наука» Эд. Гуссерль писал: «Конечно, мы нуждаемся также и в истории. Разумеется, не для того, чтобы погрузиться, как историк, в те связи развития, в которых выросли великие философии, но чтобы дать возможность им самим влиять на нас, согласно их своеобразному духовному содержанию. И на самом деле, из этих исторических философий изливается нам навстречу, если только мы умеем созерцательно внедриться в них, проникнуть в душу их слов и теорий, философская ж и з н ь со всем обилием и силой живительных мотиваций. Однако не через философии становимся мы философами. Только безнадежные попытки рождаются из стремления оставаться при историческом, проявлять себя при этом только в историко-критической деятельности и добиваться философской науки в эклектической переработке или в анахронистическом возрождении. (Историческое многознание философскому уму тоже не обучает. — А. А.) Толчок к исследованию должен исходить не от философии, а от вещей и проблем (Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muss der Antrieb der Forschung ausgehen). Философия же по своей сущности есть наука

об истинных началах, об истоках, о ριζώματα πάντων (корнях всего (выражение Эмпедокла). — А. А.). Наука о радикальном должна быть радикальна, во всех отношениях радикальна, также и в своих поступках. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, т. е. своих абсолютно ясных проблем».¹

Тезис этот получил известность как призыв «Zur Sache selbst», который переводят обычно: «К самим вещам». Но выражение «die Sache selbst» может быть переведено и как «суть дела».² Стало быть, — «К самой сути дела!» Дело философского исследования начинается в самом деле, в озадаченности не мнениями, а «самими вещами». Вход в суть дела открывается, когда удастся, как бы отстранив диктующие тексты, обучающие вещам доктрины и ставшие «естественным светом» мировоззрения, обратиться к самим вещам. Философская проблема касается того, что выдвинуто за пределы отодвигаемых актом «эпохе» (воздержания), заключаемых в скобки мнений, учений, теорий, пусть и самых спекулятивных и метафизических, — как вещь-а-не-теория. Не забудем, впрочем, предупреждение Гегеля: только войдя в историческую жизнь философии, можно подойти к «самим вещам».

Если с этой точки зрения взглянуть в историю философии, быть может, нам удастся заметить, что *каждая эпоха* философии (более того, каждая значимая философия) начинается этим жестом «эпохе», актом интеллектуального отстранения от всесторонне продуманного и истолкованного мира, возвращением «к самим вещам», как бы впервые еще только подлежащим осмыслению. Каждая философия и философская эпоха входит в суть *самого* философского дела, вновь, как бы с самого начала, обращаясь к *самым* вещам. Загадка в том, что каждый раз *это самое* оборачива-

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1911. Кн. 1. С. 55.

² Ср., например, такой (словно оспаривающий тезис Гуссерля) текст Гегеля: «Образование <...> всегда и необходимо начинается с приобретения знания *общих* принципов и точек зрения, чтобы сперва только дойти до *мысли* о существе дела (der Sache) *вообще*, а равным образом для того, чтобы подкрепить его доводами или опровергнуть, постигнуть конкретную и богатую полноту по определенностям и уметь принять относительно его надлежащее решение и составить серьезное суждение. Но прежде всего это начало образования даст место той серьезности наполненной содержанием жизни (исторической жизни философии. — А. А.), которая вводит в опыт самой сути дела (in die Erfahrung der Sache selbst)» (Гегель Г. Феноменология духа / Пер. Г. Г. Шпета // Гегель Г. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 3).

ется к мысли по-разному, словно разными лицами, — сообразно лицам обратившейся к ним мысли.

Входя в *само дело* философии тем путем, которым продвигались к *самим вещам* Платон и Аристотель, мы могли заметить, в каком именно *виде*, в какой *форме*, в каком *логосе* — в каком *смысле* — извещались им вещи, как бы выходя навстречу, встречаясь с мыслью, касаясь мысли на *этом* пути.

Если бы мы решились войти в философию вслед за мыслителями средневековья, то же самое дело обернулось иначе и *смысл самости* тех же *самых*, казалось бы, вещей оказался иной. Подчеркну: не *концепций* о вещах, а *самих* вещей. Взаимоотношение этих *эпох мысли* определяется не идеологическими расколами (язычество — христианство) и не внешним сходством (платонизм, аристотелизм), а внутренним спором об этом *самом*.

Подобным внутренним рубежом отмечена и эпоха, именуемая Новым временем.

Тот же Гуссерль напоминает нам, что эпоха Нового времени в эмпирическом истолковании опыта вдохновлялась подобным пафосом. «Судить о вещах разумно или научно, — описывает Гуссерль философскую установку этой науки, — значит руководствоваться *самими вещами*, т. е. вернуться от слов и мнений к самим вещам, обращаться с вопросами к тому, как они даны сами по себе, и устранить все не касающиеся дела предрассудки».¹ Так оно и есть: «Мы не создали, — утверждал Ф. Бэкон, — и не готовим никакого насилия и никакой западни для суждений людей, а приводим их к самим Вещам и к связям Вещей».² Но вовсе не только и, может быть, даже не столько в так называемом «эмпиризме» науки Нового времени обнаруживается этот эпохальный жест возвращения к самим вещам. Они могут быть помыслены в их внемысленной самости именно так, что мыслящее, мыслящий *субъект* всецело обособляется от них в собственном *невещественном* бытии, как *ego cogitans*, всем своим бытием (субстанционально) *противостоящий* бытию *res extensa*. Именно декартовская «эпоха», его методическое сомнение доводят вопрос до философской радикальности: как возможно, как мыслимо внемысленное — для него, как и для всей картезианской научности, это значит объективное — бытие.

Мы можем вспомнить, как превращались заново открытые «сами вещи» в «*causa sui*» Спинозы, «монады» Лейбница, «вещь в

себе» Канта, «дух» Гегеля. Гегель, в частности отталкиваясь во Введении к «Феноменологии духа» от Канта, который-де на пути к вещам увяз в исследовании познавательной способности, зовет смело входить в познание самих вещей. «Когда я мыслю, — пишет он в 1-м т. „Энциклопедии“, — я отказываюсь от своей субъективной особенности, погружаюсь в предмет (*vertiefe mich in die Sache*), предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавляю что-нибудь от себя».¹

Сам Гуссерль полагает, что *эпохально* отстраняет эти учения, и в идее всеобщей *феноменологии* снова видит путь возвращения *zur Sache selbst*.

Чем же определяются столь *радикальные* расхождения в самом радикальном: что такое *то самое*, чем занимается мысль, — *то самое*, что занимает мысль у нас для себя и впервые делает ее *самой собой*? Как относится к делу мысли само это *изначальное*, *радикальное* — *онтологическое* — *расхождение* эпохальных философий в самоопределении и определении самих вещей? Не здесь ли то самое *перепутье*, на котором они также и *сходятся*, могут сойтись? Вот в чем вопрос, который встает *перед нами*.

Входя — сегодня — в философию, мы подходим к этому перепутью, входим в *спор онтологических эпох*, в спор эпохально-изначальных *допущений* мысли и бытия, допущений, допускающих мысль и бытие к самим себе и друг к другу. Может быть, этот спор и есть — сегодня — *само дело философии*, которая есть дело *самой* мысли.

До сих пор европейская философия — и на Западе, и на Востоке — обходилась тем, что так или иначе могла встроить все свои приключения, падения и возрождения, вариации и метаморфозы, все эпохи своей истории в один э о н, определяемый в конечном счете единым пониманием (и множеством непониманий) смысла философского дела и того, о чем это дело ведется. По сей день одним из наиболее продуманных способов такого встраивания остается история философии Гегеля. Когда нынче предшествующая философия на разные лады отстраняется от дела, она также упаковывается в один футляр (субстанциализм, платонизм, логосцентризм).

М. Хайдеггер, например, видит в истории европейской философии изживаемую судьбу метафизики, метафизического оборота изначальной мысли, или превращения платонизма. Превра-

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Halle a.d.S., 1922. S. 35.

² Бэкон Ф. Новый органон. Л., 1935. С. 83.

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Ч. I. Логика // Гегель Г. Соч. / Пер. Б. Столпнера. М.; Л., 1930. Т. I. С. 55.

щением платонизма оказывается и новоевропейская метафизика субъективности. Своих пределов, предельных возможностей метафизика (в форме метафизики субъективности) достигает у Ницше и Маркса. Уверенно вписывает Хайдеггер и феноменологию Гуссерля в то самое понимание дела и задачи философии, для которого *die Sache*, то, что ее по сути дела занимает, есть *die Subjektivität* — субъективность. Этим, по мысли Хайдеггера, вообще исчерпываются возможности философии как метафизики и открывается собственная *задача мышления*. В чем же она состоит?

«Когда мы спрашиваем о задаче мышления, то в кругозоре философии это значит: определить то, что касается мышления, то, что для мышления еще спорно, спорный случай. Это и означает в немецком языке слово „*Sache*”. Оно именует то, с чем в данном случае имеет дело мышление...»¹ То, чем занимается мышление, — спорное; то, чем занимается радикальное мышление, т. е. философия, есть *само* спорное. Не в том дело, что то, чем занимается философия, *все еще* спорно, а в том, что то, чем занимается философия, *спорно само по себе*. Поэтому, заключает Хайдеггер, «*Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens*».² Рискну перевести так: «В таком случае задачей мышления была бы выдача предшествующего мышления в распоряжение того, что занимает мышление», т. е. в распоряжение *Спорного*. Следует переосмыслить предшествующую метафизику в философскую мысль, в мысль, озадаченную собой и тем, что ее занимает. Тогда она войдет в задачу мышления, которое тем самым исполнит свою задачу.

Конец метафизики знаменует, стало быть, *начало* философии, ее новое рождение. Рождение не какой-то новенькой философии, а самой философии. *Новое* рождение *вечной* философии во всем ее вековом составе. Платон, Фома Аквинский, Николай Кузанский, Декарт, Гегель, Ницше... — еще только предстоят. Нам еще предстоит их открыть.³ Так «не шумите афиняне», когда слышите о «деструкции всей предшествующей метафизики». Мы возвращаемся к самому делу философии вместе со всеми, кто в этом деле участвовал, мы возвращаемся *zur Sache selbst*.

¹ Heidegger M. Zur Sache des Denkens. S. 67.

² Ibid. S. 80.

³ Ср. слова О. Мандельштама: «А я говорю: вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему. Я хочу снова Овидия, Пушкина, Катутла, и меня не удовлетворяют исторические Овидий, Пушкин, Катутла» (*Мандельштам О. Э. Слово и культура*. М., 1987. С. 41).

Вот почему именно в наших собственных «эпохальных» попытках коснуться того, что имеет характер «самой вещи», снова озадачиться самым ее бытием и бытием касающейся ее мысли, мы входим в *курс настоящего философского дела* и одновременно можем получить доступ ко всем *эпохам* философствования, ко всем — от века занятым этим странным делом — историческим системам философии, т. е. систематическим опытам подобного озадачивания. При таком понимании философские системы перестают казаться простым достоянием истории, тем более эпизодами идеологической борьбы «измов». Настоящей философии всегда есть до них прямое дело, потому что они относятся к делу, вполне в курсе самого дела, настоящего дела философии. И еще вопрос: достаточно ли мы — сегодняшние — сами причастны к этому делу, сами настоящие, достаточно ли мы эпохальны?

Вернемся под конец к началу нашей работы. Как же нам все-таки понимать общность, единство философского дела?

Не лишне, пожалуй, напомнить здесь то ограничение, которым в самом начале я существенно предопределил содержание работы. Мы вдумывались в дело философии вслед за Сократом, Платоном и отчасти Аристотелем. Их путь вводит в саму суть дела и — остается их собственным, особым путем. Их собственным умом. Сути философского дела вообще можно следовать только собственным умом, только *обретая* собственный ум. Обрести же собственный ум, которым никто не располагает от рождения, можно, лишь вступая в содружество с друзьями мудрости. В частности, с Сократом, Платоном и Аристотелем.

1995 г.

I. ДИАЛОГ МИФА И ЛОГОСА

ЭПИЧЕСКИЙ ИСХОД

Гомеровский эпос образует незримую грань, отделяющую эллинский мир от крито-микенской архаики со всеми последующими наслоениями. Тот же дух, что слагал «Илиаду», переплавляя множество слов-преданий в единое Слово эпоса, одновременно претворял разнородный материал племенных *культов* в плоть *общей культуры*, той самой эллинской культуры, которая отныне и навсегда явно или неявно станет живым соучастником исторического бытия. Художественное слово, рожденное героическим *эпосом*, трагическая *озадаченность* миром и человеком, философский *логос*, радикальностью своего вопрошания отвечающий трагической загадочности бытия, — вот самоценные и общезначающие слова, «крылатые слова» греческой культуры, посланные ею возможным историческим собеседникам.

В прошлом, за гранью Гомерова эпоса находятся лишь объекты научных исследований: пестрый набор местного фольклора, племенных мифов, родовых преданий, усвоенных или привнесенных за время колонизации знаний, установлений, верований, смешанных форм и случайных альянсов.¹ Начиная с VII в. перед нами картина сложной, но обретшей единую стихию *общения* культурной жизни.

Эпос образует эту стихию. Как океан, он принимает в себя потоки древнейших азиатских и европейских сказаний, преображает их в себе и разносит по градам и весям обще-значимое слово творимого предания.

В стихии эпоса сам миф обращается преимущественно словом: рассказом, сказкой, метафорой. Слово эпоса не предназначено к

¹ См.: Nilsson M. Geschichte der griechischen Religion: In 3 Bd. München, 1967; Nilsson M. Homer and Mycenae. London, 1933; Severyns A. Homère: In 3 vol. Bruxelles, 1945—1948; Webster T. From Mycenae to Homer. London, 1958; Нильссон М. Греческая народная религия. СПб., 1998.

практическому использованию в мире — обыденному, магическому или сакральному. Оно само, не переставая быть словом, содержит мир, в котором можно пребывать. Аэд — странник. Топология мифа перестраивается в эпосе, в ней возникает ничейное или *общее* место, место, отвлеченное от «местного» мира с его заботами и делами, — свободное место общей памяти и индивидуализирующего самосознания, место *общения* — пространство возможного исхода из мифа.

Гомеровский эпос не только обретенная духовная родина. В нем запечатлены история и путь исхода из мифического плена, усилие высвобождения сознания. Не некая однажды добытая свобода, а это изначальное эпическое усилие, восхождение — сообщенной памятью, эстетическим воображением, эпическим пониманием — в некое надместное место — вот что составляет дух, открытый эллинами и сотворивший их.¹

«Эпос» и «логос» эллинской культуры не суть простые продукты или результаты эстетической или рационалистической демифологизации. Их внутренние, тайные сношения с мифом и друг с другом, но вместе с тем и глубинный спор, противоборство определяют строение и энергию основных ее событий и феноменов. Перед нами не монотонное развитие «от мифа к логосу» по контовской схеме, а напряженное выяснение отношений «старого» и «нового». *Миф, эпос и логос*, как персонажи драмы, связаны вопросами и ответами, призывами и откликами, утверждениями и оспариваниями...² Причем «старое» обретает в этой полемике новые слова и новый смысл, внутренне преобразуется и появляется в новом обличье. Соотношение с мифом остается важнейшим структурным и смысловым моментом. «История греческой культуры, — справедливо замечает Дж. Керк, — есть история ее отношения к мифу. Никакая другая из значительных западных цивилизаций не находилась под таким влиянием развитой мифической традиции».³ Эпос же — это первая и во многом определяющая форма установления такого отношения.

Цель последующих заметок — проследить на некоторых примерах, как это происходит и что при этом образуется.

¹ См.: *Snell B. Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens. Hamburg, 1948. S. 8.*

² «Между Гомером и греческой теоретической поэтикой, — замечает, например, С. С. Аверинцев, — существует смысловое соотношение вопроса и ответа» (*Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»: Противостояния и взаимосвязи двух творческих принципов // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 209.*)

³ *Kirk G. Myth: Its meaning and functions in ancient and other cultures. Cambridge, 1970. P. 250.*

1. СЛОВО И МИР

«Миф» и «эпос» означают «слово», «речь», «сказание». Но форма сказания и его отношение к тому, о чем оно сказывается, подразумеваются существенно разные. Когда миф начинают понимать как «вымысел», когда его начинают объяснять, толковать, применять по случаю, — это значит, некая эпоха скрылась за горизонтом, некий пласт культуры погрузился в забвение. Стоит взглянуть (ученым глазом) в мир мифа, как мы убедимся, что само слово, сказание живет и действует в нем с реальностью, предельно далекой от вымысла. Слово мифа не столько *сказывается о мире*, сколько *происходит* в мире как действие, событие. Миф-сказание столь тесно вплетено в ткань мифа-мира, что пустым вымыслом показались бы здесь как раз былины странствующих сказителей.

Реальность же эпического сказания никогда не обладает магической силой мифа, но и никогда не опустошается до «рассказней» или аллегорий. Это художественная, поэтическая реальность.

Одной из основных проблем в понимании художественного творчества вообще всегда было противоречивое сочетание в произведении его *сделанности, сочиненности* и — как бы *дарованности, саморожденности*. Мне думается, что корпус дилемм, известный под названием «гомеровского вопроса»,¹ и трудности, связанные с пониманием природы эпического творчества вообще, коренятся в этой общеэстетической проблеме. Народ или поэт; бессознательное или сознательное; агрегат, искусственно приведенный в единство, или произведение, изначально творимое единым стилистическим чутьем; система интерполяций, распространений и вставок или художественный монолит — все эти альтернативы к нынешнему времени в большинстве случаев уже не раскалывают исследователей на два враждующих лагеря, но признаются исходными формулировками самой проблемы эпоса.²

Поэтому нам важен не столько сам «мир» мифа или эпоса, сколько отношение мифа-слова и эпоса-слова к мифу-миру и эпо-

¹ См.: *Лосев А. Ф. Гомер. М., 1960. С. 38—46; Dihl A. Homer-Probleme. Opladen, 1970.*

² См.: *Bowra C. Homer. London, 1972; Lord A. The singer of tales. Cambridge, 1960* (рус. пер.: *Лорд А. Б. Сказитель. М., 1994*); *Kirk G. The songs of Homer. Cambridge, 1962.*

су-миру соответственно. Но это отношение выражено только в том, как миф или эпос живут в мире, как они слагаются и как они относятся к самим себе. Различие между мифом и эпосом, различие в отношении их «слов» к мировым «силам» выражается через их разное отношение к «силе слова». Таков предмет нашего ближайшего обсуждения. Впоследствии, когда мы перейдем к анализу содержательных изменений, которые эпос вносит в мифический мир, мы попытаемся наметить различие между мифом и эпосом как двумя своеобразными логиками построения «мира», т. е. двумя формами мышления.

С конца XIX в. в виде реакции на поверхностный психологизм в подходе к античному искусству распространился и быстро занял доминирующее положение историко-генетический подход, который занялся поисками древнейших истоков греческого духовного мира, его культовых корней, связями с первобытными ритуальными формами. Успехи и продуктивность этого «нисхождения к началам» невозможно отрицать. Часто, впрочем, это нисхождение принимает вид объяснения, и тогда приходится вспоминать, что осталось «объяснить» самое главное: что же представляет собой возникшее как отличное от того, из чего оно возникло? Что такое, скажем, театр в отличие от мистерии, трагедия в отличие от *трагедии*, что такое эпос в отличие от гимнической поэзии, от обрядовых величаний, поминаний и причитаний, с которыми часто связывали истоки эпоса? Иными словами, что такое эпос в отличие от мифа, с которым он, бесспорно, связан кровными узами?

Начнем с анализа источника словесной «силы». В мире живого мифа слово есть либо магическое орудие (заговор, обрекающее на-речение, зарок, заклинание и т.п.), либо название, призывание, вызывание сакральных сил в обряде, либо, наконец, стихия общения с сакральным миром в гимнах, плачах, величаниях и прорицаниях. Именно последняя «сила» в особенности чувствуется в эпосе, и наиболее тонка грань между поэтом и пророком.¹ Грань все же существует.

Аэды традиционно относятся к своей способности слагать и сохранять эпическое наследие как к дару богов. Они видят в ней не искусство, а божественную силу, непосредственно вложенную в них Музами. В момент пения они одержимы богом (ἐνθουσιάζοντες). Теорию этого рапсодического энтузиазма изложил Платон в своем раннем диалоге «Ион». По Платону, певче-

ский дар подобен магнетической силе, исходящей прямо от Муз и намагничивающей всю цепь одержимых божественным вдохновением (Ион. 533—534). Эта сила магична, вакханки действительно «черпают из рек молоко и мед» (534a), творческий же дар поэта ничем не отличается от пророческого (534e).

Однако Платон довольно скоро (по-видимому, ко времени создания «Горгия») изменил свой взгляд чуть ли не на противоположный. Он отчетливо формулирует его в «Государстве», где называет художников «подражателями подобий». Художник ничем не отличается от ремесленника, разве что создает он нечто иллюзорное, а часто лживое и вредное (ср.: Государство. 377 с—378 е).

Аристотель в «Поэтике» говорит на первый взгляд нечто подобное, иначе, правда, оценивая саму сознательность подражания. «Гомер, — говорит он, — как за многое другое, достоин похвалы, так особенно за то, что он один из поэтов вполне знает, что ему должно делать...» (Поэтика. XXIV, 1460 а 5). Перед нами как будто противоположный полюс, концепция сознательного поэта-ремесленника, полностью владеющего своим искусством. Прочтем, однако, приведенное место из «Поэтики» до конца: «...именно сам поэт должен выступать менее всего, так как в противном случае он неподражающий поэт» (а 7). Итак, все искусство художника, и в особенности эпического художника, состоит в том, чтобы минимально сказываться в качестве автора. Ясно, что здесь нет еще речи о хитроумных приемах, позволяющих художнику прикинуться наивным, но это и не шаманская одержимость, в которой исчезает всякий след искусства. Эпическое слово приходит само собой, но и остается самим собой, не превращаясь в магическое орудие или обряд. Сила эпического слова не переносит человека в сакральный мир, но и не оставляет его в обыденном мире. Каков же мир этого слова?

Кто такие Музы, поющие устами странствующих певцов? Откуда можем мы узнать о боге, который овладевает аэдом во время пения? Один ли и тот же Аполлон пророчествует в Дельфах и водит хоровод Муз, диктующих эпические песни? Ответы на эти вопросы, которые можно получить от самих греков, гласят однозначно: сама песня содержит того бога, которым был одержим певец, слагавший ее. И как бы ни относились эллины к делу Гомера и Гесиода — веруя в их богов или считая их кощунственной ложью — никто не оспаривал мнения, высказанного с полной определенностью Геродотом: «О родословной отдельных богов, от века ли они существовали, и о том, какой образ имеет тот или иной бог, эллины кое-что узнали, так сказать, только со вчерашнего и с

¹ См.: Chadwick N. Poetry and prophecy. Cambridge, 1942.

позавчерашнего дня. Ведь Гесиод и Гомер, по моему мнению, жили не раньше, как лет за 400 до меня. Они-то впервые и установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы».¹ Сравним с этим заявлением слова Адиманта из «Государства» Платона: «Ведь мы знаем о богах или слышали о них не иначе как из сказаний и от поэтов, изложивших их родословную» (II, 365 е). Мы можем, следовательно, рассматривать эпическое сказание о боге как слово бога о самом себе, но в силу этого и сам бог прочно связывается с эпическим словом. Песня аэда слышится как бы из уст самого бога, но при этом в природу эпического олимпийца входит своего рода поэтическая «произведенность»: он во-ображен (или распознан, увиден) поэтическим словом. То обстоятельство, что бог получен из поэтической стихии, из уст аэда, неприметно, но существенно определяет характер греческой религии и греческого искусства.² «Греки, — замечает Гегель, — прекрасно знали, что именно поэты были виновниками появления богов, и если они в них верили, то вера греков относилась к духовному, которое столь же пребывает в собственном духе человека, сколь действительно представляет собой всеобщее действующее и движущее начало происходящих событий».³ Эпическая речь не просто повествует о мире богов (мы пока не затрагиваем героину гомеровских поэм), некоторым образом она и есть этот мир. Обитель олимпийцев — слово эпоса.

Теперь возьмем другой момент. Кто является носителем и творцом эпоса в социальном плане — безымянный «народ» или индивид по имени Гомер? Когда Дж. Вико, И. Гердер и позже немецкие романтики развивали идею о народе-творце, стоило задуматься над тем, где, собственно, существовал этот единый народ и

¹ Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 97 (II, 53). Ср. характерное восклицание Геродота: «Да помилуют нас боги и герои за то, что мы столько наговорили о делах божественных» (II, 45).

² См.: Nilsson M. Geschichte der griechischen Religion. Bd 1. S. 344; Snell B. Op. cit. S. 38—39; Nestle W. Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart, 1942. S. 20.

³ Гегель Г. Эстетика: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 210. Ср. близкое суждение Шеллинга в «Философии мифологии»: «Освобождение, которое досталось в удел сознанию благодаря тому, что представления о богах были различены, — оно-то и дало эллинам поэтов, и наоборот — лишь эпоха, давшая поэтов, принесла с собой вполне развернутую историю богов» (Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 173).

не являлась ли сама стихия эпоса мощным творцом эллинского народа из материала разрозненных племен. Именно через эпос ахейцы, беотийцы, фракийцы, ионийцы, жители островов — все эти бесконечно местные племена — узнавали о себе как о великом народе эллинов.¹

Обратим внимание на исходную ситуацию «Илиады». Аргивские Атриды кинули клич, и вся суть в том, что эллинские племена с эпическим чутьем откликнулись на него и, снарядив свои триеры, собрались в Авлиде. Поэтому-то столь органично встраивается в поэму и вопреки всему не образует чужеродного элемента тот аттический «список кораблей», который дается в конце II песни сразу же после того, как заведена пружина действия. Не случайно также вслед за этим дается всеобщий (панэллинский) смотр участвующим силам. Эллы выведены из стен своих поселений, перевезены за море и выстроены перед лицом одной роковой цели. Они выведены из состояния мирной, замкнутой в себе жизни и поставлены перед дилеммой всеобщей славы или гибельного позора. Они должны обнаружить себя, встретиться со своими богами и действовать не как ахейцы или трояне, а как эллыны в их всеобщих фатальных чертах. Картину этой общеэллинской героически-идеализированной натуры дает гомеровский эпос. Странно ли, что он стал Книгой всей греческой культуры?²

Стало быть, тот самый народ, который можно было бы считать источником эпоса, впервые создавался этим эпосом, создавая его. К VIII в. аэды, образовавшие особый «цех» или «род гомеридов» со своими святилищем, предками и проч. (см.: Гомер. Илиада. XXIII, 227; XXIV, 13), род, о котором нельзя сказать, что он был учрежден искусственно, но вместе с тем это и не «естественный» род — род странников, бродивших от племени к племени, из страны в страну и передававших из поколения в поколение свои песни, создавали единую культурную почву, связывая разнородные об-

¹ См.: Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1944. С. 364—365; Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 356—357. Ср. замечание Я. Буркхардта: «В гораздо большей мере, нежели религия, героический миф посредством своего великого органа, эпической поэзии, связал народ в целое, благодаря тому что имел характер общего достояния» (Burckhardt J. Griechische Kulturgeschichte: In 3 Bd. Leipzig, S. a. Bd 1. S. 282).

² См.: Burckhardt J. Op. cit. Bd 2. S. 172—174; Шмаль И. В. Художественный мир гомеровского эпоса. М., 1958. С. 15—16. Может быть, лучше иных восхвалений о роли Гомера в греческой культуре говорит жалоба Феокрита на современников, которые не желают знать поэтов, говоря: «Хватит для нас и Гомера» (XVI идиллия).

щины в единый народ.¹ Но они осуществляли эту творческую связь совсем иначе, чем хранители мифов в первобытных общинах. Миф — глубоко локален. Он детально распределен по ландшафту и прочно связан с мелочами домашней обыденной жизни. Его память внутренне ритуалистична и столь же непосредственно практична, как память о правилах брака, о порядке проведения земледельческих работ или охоты. Связь соседних мифических комплексов зашифрована в них самих, образуя нечто целое только для постороннего глаза. В религиозных системах ближневосточного или египетского типа с их развитым иерархизмом и доминирующей ролью единого столичного бога, связывающего в себе всю целостность космического строения, ритуальность мифической памяти еще углубляется. В этом случае основная мифическая система сильно канонизируется и гомогенизируется, тогда как древнейший пласт вытесняется на периферию фольклора, героических или волшебных легенд и сказаний. Возникновение греческого эпоса связано с противоположным (дополнительным) движением. В нем получает развитие именно пограничная сфера связи, *общения разно-родного*.

Оракул Аммона в египетских Фивах установил, по словам Геродота, что египтянами считаются все, пьющие нильскую воду (История. II, 18). Провинции и города, как ветви, расположены вокруг этого единого питающего ствола. Соответственно все они включены в единый ритуальный комплекс, каждый город имеет свое священное животное (например, в город Бубастис со всего Египта свозят трупы кошек для бальзамирования и погребения, трупы землероек и ястребов отвозят в город Бутто, а ибисов — в Гермополь (II, 67); гиппопотамы считаются священными в Папиремитском округе (II, 71), крокодилы — в Фивах (II, 69), птица «феникс» — в Гелиополе (II, 73) и т. д.); каждый город занимает определенное место в ежегодных религиозных празднествах, и бог-покровитель каждого города находится во вполне определенном функциональном отношении к главному богу, соответствующему местопребыванию фараона. Если теперь определить по тому же Геродоту фактор, который отличает эллинов среди варваров и составляет основу их единства как эллинов, то вряд ли мы найдем что-нибудь более устойчивое, чем язык (см., например: I, 57—58; VII, 9). В знаменитом рассказе Демарата о «странной» для Ксеркса эллинской свободе, о законе доблести, который может оси-

лить власть бича (VII, 103—104, см. также: VII, 135—136, 147), мы, разумеется, имеем дело с развитым эллинским самосознанием афинской эпохи, а не с чем-то изначальным. Фундаментальным же было то обстоятельство, что эллинская общность воплощалась не в единой мифорелигиозной системе и не в единой централизованной (имперской) социальной структуре, а исключительно *в самой стихии общения*, которая позволяла эллинским племенам с равной легкостью объединяться в союзы и снова распадаться на ряд самостоятельных и даже враждующих общин. Эпос с этой точки зрения представляет собой лишь возведение в степень «духа языка», превращение именно его в подлинную эллинскую «почву». Можно было бы поэтому сказать, что эллинами считаются все, пьющие из этой единой реки эпической речи.

Эпическая память может быть связана с особым местом, но при этом имеет в виду и другие «места» и сама есть некое особое место — *место общения*. Ее универсальность не обусловлена победой какого-либо местного мифа. Гора Олимп возвышается не только над фессалийскими долинами, но и над всей Элладой. Универсальность эпоса между-местна. Его сила не магична, а синтетична. Его память не отождествляет с предметом воспоминания, а заставляет увидеть границу своего (домашнего) не только с олимпийской вершины, но и изнутри общего сказания, странствующего *между границами*.

Своеобразный характер эпического синтеза в том, что он устанавливает единство не на уровне местного мифа (доводя его до универсальности), а на особом уровне, воплощенном *только в самом эпосе*, — на уровне общего воспоминания о героическом прошлом, которое не только присутствует *посредством* этого воспоминания, но *существует только в нем*. Эпическая память слагает *будущее* эллинство, создавая для него общее *прошлое*, которым преимущественно не обладала ни одна из составивших его общин. И именно потому, что эпический синтез несет на себе печать общности от всего лишь «естественно» данного, дело не идет о том, чтобы всему местному просто раствориться в этом «общем месте» или общем мифе, но каждый род должен найти себя в рамках этой эпической были, должен как бы заново родиться, вернуться на родину из эпического путешествия, вернуться, как Одиссей, наполненным пространством и временем мира. Местный или родовой миф, который припоминается теперь из эпоса, есть поэтому форма культурного самоопределения, а не только культового самовоспроизведения.

¹ Толстой И. И. Аэды: Античные творцы и носители древнего эпоса. М., 1958. С. 11—12.

2. ЯЗЫК И СКАЗАНИЕ

Обособленно-всеобщий характер древнегреческого эпоса сказывается во всем: в специфическом наддиалектном языке, который понятен всем, но на котором никто не говорит; в форме творчества и исполнения, существенно отличающегося от обычной манеры народных сказителей тем, что греческий эпос как бы устремлен к единому каноническому тексту и к единому автору; в смешении разнородных мифических слоев, в последовательной анахронии, ставящей эпос как бы вне времени или над временем;¹ в изображении самих олимпийцев, которые, разумеется, обитают в местных, посвященных им храмах, но отнюдь не привязаны к ним, — они лишь посещают их так же, как могут пировать, например, 12 дней у каких-то эфиопов. Чтобы не быть голословным, рассмотрим подробнее эти особенности.

Скрупулезная аналитическая работа, которая была проведена гомероведением со времен фундаментальных «Прологомен» Ф. Вольфа, а также развернутая полемика между аналитиками и унитаристами позволяют извлечь один важный урок. Осматривая всю сумму столь разнородных элементов, принадлежащих разным эпохам, разным религиям, разным формам жизни, разбирая все эти противоречия, поправки, интерполяции, вставки и дополнения, мы убеждаемся в двух способностях эпического творчества — способности синтезировать разнородное и способности сохранять — пусть нередко едва заметные — оттенки этого разнородного, что, собственно, и позволяет успешно проводить аналитическую и реконструктивную работу.²

За время своего становления эпос совершил некий круг, если считать его истоками микенскую мифологию и ахейскую героику, а завершающим этапом — собрание всех песен и приведение их в относительно каноническую форму, что произошло, по преданию, при афинском Писистрате (VI в. до н. э.) или чуть позже. По сути дела, следует начинать с Крита, хотя первый устойчивый облик протоэпическая мифология получила после того, как ахейские переселенцы овладели Критом (II тыс. до н. э.). А. Северинс считает, что гомеровский мир — это мир по преимуществу ахейский.³ «После того, — пишет Нильссон, — как дорийцы разбили

¹ См.: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 209.

² См.: Combellack F. Contemporary Unitarians and Homeric originality // American Journal of Philology. 1950. Vol. 71. P. 337—364.

³ См.: Severins A. Homère. Vol. I. Le cadre historique. Bruxelles. 1943¹, 1945². См. краткий реферат этой кн. у Лосева: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 221—223.

ахейцев и оттеснили их к прибрежной полосе Пелопоннеса, эпическая поэзия сохранилась у северной ветви ахейцев, у эолийцев... В конце концов, когда они переселились в Малую Азию, они перенесли туда и свой эпос и передали его ионийцам».¹ Именно боевые легенды и «песни славы» беотийцев и эолийцев, живших в Фессалии, составили основной костяк «Илиады». Они принесли с собой в Ионию «Ахиллеиду», включавшую главных героев поэмы — Ахилла, Патрокла и Гектора, а также и главное местоительство олимпийцев — гору Олимп. Но именно Ионийские колонии в Малой Азии и близлежащих островов были местом наиболее интенсивного эпического творчества. В VI в. до н. э. «Илиада», достигшая к тому времени почти полного развития, но существовавшая только в разрозненных песнях, возвращается в Европу. Соревнование рапсодов, по очереди исполняющих ее целиком, становится частью Великих Панафиней и во всяком случае в IV в. до н. э. свободное исполнение «Илиады» получило во всех областях Греции единообразную фиксацию.²

Как мы уже замечали, важнейшая особенность гомеровского эпоса состоит в том, что он не просто сохраняет на протяжении истории своего существования память о некоем действительном или мифическом состоянии, а непрестанно *творит* это идеальное состояние как бы вне пространства и времени. В мире эпоса органически *сосуществуют* друг с другом домикенская мифология, ахейско-фессалийская героика, ионийский быт и даже «аттический дух». Но, быть может, разительнее всего этот эпический универсализм выразился в самом языке.

Эпическое общение разных культурных эпох и регионов, в котором создавалась единая эллинская культура, располагало особым надисторическим и наддиалектным языком, который нередко называют «эпическим диалектом».³ Лингвисты и филологи выделяют в эпическом языке четыре слоя. Древнейший период дает себя знать в архаической лексике традиционных формул, связанной, как полагают, с языком микенской эпохи — *аркадо-кипрским* диалектом.⁴

¹ Nilsson M. Homer and Mycenae. P. 155—156.

² См.: Троицкий И. М. Проблемы гомеровского эпоса // Гомер. Илиада. М.: Л., 1935. С. 24—25; Троицкий И. М. Вопросы языкового развития в античном обществе. Л., 1973. С. 117.

³ Троицкий И. М. Указ. соч. С. 137; Славянский М. Н. Язык гомеровского эпоса // Типы наддиалектных форм языка. М., 1981. С. 19—40; Гринбаум Н. С. Ранние формы литературного языка (древнегреческий). Л., 1984. С. 50—51.

⁴ См.: Meillet A. Aperçu d'une histoire de la langue grecque. Paris, 1920. S. 132; Троицкий И. М. Указ. соч. С. 131.

После дешифровки крито-микенского линейного письма В (документы административно-хозяйственного значения) эта догадка была подтверждена. Важно, однако, заметить, что уже и этот древнейший пласт обнаруживает черты явной наддиалектности. «Додорийская Греция, — замечает по этому поводу И. М. Тронский, — с ее „ахейскими“ государствами была едина и в экономическом и в культурном отношении, и единому наддиалекту хозяйственных записей Кносса и Пилоса, Микен и Фив соответствовал, вероятно, несколько особый, но столь же единый наддиалект устной поэзии».¹

Двумя основными ингредиентами гомеровского языка являются *эолийский* диалект (Фессалия, Беотия, Лесбос), который продолжает отчетливо существовать в массиве *ионийского* диалекта — основной лингвистической формы и «Илиады», и «Одиссеи». В этом случае речь идет не столько о лексике, сколько о некоторых морфологических особенностях. Диалектные вариации дают сказителю большую свободу в преодолении метрических трудностей, связанных с законами эпической просодии.

Наконец, можно выделить «тончайший слой» аттических элементов, которые относятся к позднейшей истории эпоса и в значительной мере привнесены в период письменного закрепления текста. Впрочем, ионийский и аттический диалекты сами находятся в историческом родстве, так что аттическая окраска была бы не удивительна и на более ранних стадиях.

Исследование текста гомеровских поэм с точки зрения формальных законов эпического стихосложения показало, что «эпический диалект» не есть простой результат смешения диалектов в процессе исторической миграции эпоса и его последовательного «перевода». В значительной степени разнодиалектность сохранялась сознательно, поскольку эпос по природе своей странник и вынужден как бы к внутреннему самопереводу с диалекта на диалект. Поэтому кладовая эпоса должна была хранить огромное количество синонимических морфем, лексем, просодических вариаций и взаимозаменяемых комплексов (например, произношений собственных имен). «Гомеровский язык, — процитируем мы еще раз превосходную работу И. М. Тронского, — обширноеместилище словоформ и словосочетаний, разнодиалектных и разновременных (не только по происхождению, но по несовместимости их, несинхронности с точки зрения реальной истории греческой живой речи), в иных случаях даже возникших в самом эпосе по внут-

ренним законам его лингвистического развития. И все это сопряжено в единую систему, упорядоченную в ее семантических и ритмико-просодических противопоставлениях».¹

Мы видим, таким образом, что эпическая общность основана на сочетании единого жесткого формально-просодического костяка и набора взаимозаменяемых форм, допускающих различные спецификации. Но этот же самый принцип действует и на более высоком уровне, а именно на уровне сюжетосложения вообще и композиционной техники. Аэд располагает набором не только чисто языковых средств для заполнения метрических лакун, он имеет в своем распоряжении также множество «строительных блоков» — определений, развернутых метафор, описаний, сравнений, сюжетных кусков и отдельных эпизодов, — что и составляет основу устного фольклорного творчества вообще.

Анализ гомеровских поэм с этой точки зрения начат не очень давно. В 30-х годах Мильмэн Пэрри и вслед за ним его ученик Альберт Лорд в Америке, примерно в то же время супруги Чэдвик в Англии (в своем капитальном трехтомном труде «Рост литературы», 1932—1940) и уже в 50-х годах сэр Сэвил Баура стали анализировать устное творчество народных сказителей и певцов, полагая, что по меньшей мере на первых этапах эпическая поэзия складывалась по тем же законам.² Стремясь глубже понять природу эпической техники Гомера, Пэрри и Лорд стали изучать традиционную технику сказителей, в частности, формы устной повествовательной поэзии у носителей южно-славянского (сербского) эпоса. Чэдвики же обратили внимание на давнишние работы русских этнографов и, в частности, широко использовали в своем труде описание творческого процесса у носителей киргизского эпоса, данное академиком В. В. Радловым в его «Предисловии» к «Образцам народной литературы северных тюркских племен».³

Из множества аспектов отметим один, но для нашей темы, пожалуй, важнейший принцип устного поэтического творчества —

¹ Тронский И. М. Указ. соч. С. 125.

² См.: Parry M. Studies in the epic technique of oral verse-making. I: Homer and homeric style // Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, 1930. Vol. 41. P. 73—147; Idem. Studies in the epic technique of oral verse-making. II: The homeric language as the language of oral poetry // Ibid. 1932. Vol. 43. P. 1—50; Idem. The making of Homeric verse. Oxford, 1971; Lord A. Op. cit.; Chadwick H., Chadwick N. The growth of literature: In 3 vol. London, 1923—1940; Bowra C. Heroic Poetry. London, 1952.

³ Radloff W. Proben der Volksliteratur der nordlichen turkischen Stamme. Abt. I. Bd V. St. Petersburg, 1885.

¹ Тронский И. М. Указ. соч. С. 125; Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 59.

его импровизационный характер. Слагание и исполнение эпоса теснейшим образом связано с импровизационной техникой. В импровизации само сказание предполагается от века бывшим, и дело идет только о том, чтобы воспроизвести его в той или иной ситуации с теми или иными изменениями. Сама былина поэтому принципиально анонимна, сказитель не сочиняет ее, а воспроизводит то, что хранится в его памяти. Радлов пишет о киргизских сказителях: «Каждый певец с большим искусством импровизирует свою песнь под впечатлением данного момента, так что он не может повторить ее еще раз точно в тех же самых словах. Но вместе с тем не следует предполагать, что он каждый раз создает какую-то новую песню... В результате долгой практики у него есть в запасе много „элементов продукции“, <...> которые он и комбинирует в преемственной последовательности их повествования. <...> Его искусство состоит в том, чтобы подходящим к обстоятельствам образом комбинировать эти элементы и создавать из них непрерывную линию задуманного рассказа. <...> Искусный певец-сказитель может петь на любую тему, с любым желательным сюжетом, экспромтом, лишь бы связь событий была ему ясна».¹ Певец умеет приспособить свою песню сообразно месту, случаю или составу общества, среди которого он поет. На пиру «благородных» былинная песнь (οἶμη) примет характер «славы» (οἶμη κλέϊα) родоначальников певцеприимного дома. Если же исполнение ведется в кругу простого народа, в нем появятся язвительные замечания по поводу богатых и насмешки над ними. Аэд — это странник-демиург, т. е. мастер, живущий не в доме, а при домах, трудом не для себя, а для публики, которая его нанимает.²

Важно опять-таки подчеркнуть характерную для эпоса двусторонность, которая проявляется и в импровизационной технике его исполнения. Способность певца-сказителя избрать особое сюжетно-тематическое направление применительно к случаю или месту и дать сказанию русло, соответствующее желанию слушателей, предполагает, что сами слушатели в равной мере способны выйти из узких рамок места и времени и погрузиться в мир быliny, которая потому и может для разных быть разным, что образует внутри себя некое единство. Единство, правда, никак специально не зафиксированное, воплощенное только в универсальной па-

¹ Ibid. S. XVI—XVII. Ср. близкое описание А. М. Астаховой в кн.: Былины Севера. Т. 1. Мезень и Печера / Записи, вступит. статья и коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1937. С. 82 и сл. (см. также «Послесловие» Б. Н. Путилова к рус. пер. кн. А. Лорда: *Лорд А. Сказитель*. С. 323—342).

² См.: Толстой И. И. Указ. соч. С. 8—10.

мяти и «божественном даре» аэда. Этот дар базируется на особой выучке, охватывающей не только множество сведений, но главным образом законы мнемотехники, во многом тождественные законам метрики эпического стиха. Но это формально-техническое единство рапсодической памяти, которая собрала в себе и соположила множество местных сказаний, легенд, мифов, родословных, не может существовать как простой каталог. Оно перерабатывает это собрание в особый единый мир единого сказания, общего всем, но специально не принадлежащего никому. Этот мир «общей песенной славы» (οἶμη κλέϊα) во многом существует только в форме скрытого и как бы лишь подразумеваемого единства, которое и позволяет аэдам переходить от одной вариации к другой. Но этот переход, первоначально весьма формальный и сводящийся просто к перестановке «элементов продукции», эпических блоков — устойчивых формул, тем, сюжетных схем, — можно считать, про-образует также и новый, гораздо более органический источник эпической памяти — художественно-обобщенный образ. Соответственно фольклорно-сказительная мнемотехника приобретает черты художественного воображения, которое уже не просто пробуждает в памяти нужные детализации и подробности, но черпает их из индивидуальных характеристик образа.

Естественно, далеко не каждый круг былин склоняется к такой метаморфозе, но в случае древнегреческого эпоса налицо именно это движение: образование эпического мира как единого междуместного, над-мифического, иначе говоря, — художественного мира.

Эпическое слово, как мы уже говорили, не есть простое средство для перевода обыденного мира в магический или сакральный, но оно переводит слушателя из его особого мира в мир «эпического койне», общего воспоминания. Для исполнения эпических песен необходима особая ситуация, допускающая выход из мира «домашних» забот. Мать пиерийских Муз Мнемосина есть поэтому также и Лесмосина, мать забвения «забот» и «бед»:

«Семя во чрево приняв от Кронида-отца, в Пиерии
Их родила Мнемосина, царица высот Елевфера,
Чтоб улетели заботы и беды душа забывала...
Если кто сохнет, печалью терзаясь, то стоит ему лишь
Песню услышать служителя Муз, песнопевца, о славных
Подвигах древних людей, о блаженных богах олимпийских,
И забывает он тотчас о горе своем; о заботах
Больше не помнит: совсем он от дара богинь изменился».

(Гесиод. Теогония. 53—55, 98—103. Перевод В. В. Виссариуса).

Поэтому ситуация, располагающая к эподии, есть, как мы знаем из Гомера, чаще всего ситуация праздника, пира, праздничного отвлечения от мира обыденной утилитарности, включая и сакральную утилитарность мифа или обряда. Слушатель погружается в стихию самого слуха, он засыпает в мире настоящего и пробуждается в мире поэтически припомиаемого прошлого. Образ сна здесь совсем не случаен. «Дремотный ритм» эпической просодии имеет, как замечает Дж. Томсон, гипнотическое свойство, но не настолько сильное, чтобы заставить нас спать по-настоящему. Томсон приводит здесь слова Йейтса, сказанные им о поэзии вообще: «Ритм успокаивает нас сладостной монотонностью, в то время как он же своим разнообразием поддерживает наше бодрствование и приводит нас в состояние как бы транса, при котором наше сознание, освобожденное от воздействия воли, раскрывается в символах».¹ Это и есть художественное бодрствование в мире «эпического койне». Сам аэд, обитатель этого мира, поэтому традиционно слеп. Он по ту сторону «сонной пелены», разделяющей обыденный и художественный мир. Но насколько гомеровский эпос уже являет собой это художественное единство и насколько он еще остается устно-фольклорным агрегатом? По-видимому, он лежит как раз на грани между фольклором и литературой.² Здесь действует то же правило, что и в разрешении спора между «аналитиками» и «унитаристами». «Аналитики» правы, если смотреть *назад* по диахронной перспективе; «унитаристы» правы, если смотреть *вперед*. Можно провести разложение гомеровского текста на бесчисленные фольклорные составляющие, но при этом надо помнить, что мы проводим как бы *химический* анализ, а само исследуемое «вещество» представляет собой «химически» однородный продукт, самостоятельную «природу».

Художественная органичность гомеровского эпоса очевидна. В системе традиционных формул, сюжетных штампов и других «строительных блоков», типичных для произведения устного, фольклорного творчества, явственно проступает совершенно оригинальный облик гомеровского эпоса, как бы внутренне *устремленного* к единому тексту и автору. Можно сказать, что в случае гомеровских поэм не автор создал произведение, а произведение — автора.³ Поэма переросла текучий и аморфный набор исходных сказаний. Она собрала их вместе, спланила в единую

амальгаму и сохранила каждое из них в качестве возможной тематической импровизации.

Приведенные соображения позволяют сделать еще одно существенное сравнительное противопоставление мифа и эпоса. Первое различие касалось взаимодействия «слова» и «мира», оно противопоставляло эпос и миф как «слова», обладающие разными и даже разнонаправленными «силами». Теперь можно противопоставить их по технике творчества и исполнения.

Миф существует как совокупность взаимозамещающих вариаций, обыкновенно распределенных по разным местам или исполняемых в разные времена. Хранитель мифов, коль скоро такой персонаж имеет место, это не собиратель мифов. Его память подобна мастерской, в которой инструменты, хотя и лежат без употребления, не теряют своего инструментального характера и готовы к употреблению в каждом отдельном случае.

Напротив, эпос хранит в себе мифы так, что их «вариации» приходят в контакт друг с другом и преобразуются в импровизационные разработки некоего *инварианта*. Эпическая импровизация основана на со-брании, со-полагании, ком-позиции мифических вариантов. Или, чтобы воспользоваться греческой калькой, можно сказать, что эпос есть сям-посион мифов, и тогда ситуация гомеровского мира, о которой мы только что говорили как о ситуации, располагающей к вниманию аэда, приобретает новый смысловой оттенок. Певец, приглашенный на домашний пир, сам приводит пирующих на гораздо более широкий «сямпосион». На этом «сямпосионе» устанавливается новый характер общения. Самые разнообразные и даже исключаящие друг друга варианты, утратив свое мифо-магическое значение, приобретают новый статус — статус художественной детализации, причем тот центр, вокруг которого они группируются и по отношению к которому они определяются как тематические импровизации, допускает в принципе включение в композицию наравне с другими *новых*, никогда реально не существовавших «вариантов». И это — самое важное. В этой возможности состоит существеннейшее отличие эпической импровизации гомеровского типа не только от «сериальной» вариативности мифа, но и от собственно фольклорных былинных импровизаций. Подлинный Гомер сказывается в самом творчестве тех единичных и, быть может, довольно редких новообразований, которые ставятся им в один ряд с традиционными и даже с наиболее архаическими вариантами.¹

¹ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Доисторический эгейский мир. М., 1958. С. 456.

² См.: Тронский И. М. Указ. соч. С. 150.

³ Bowra C. Homer. P. 146; Lord A. Op. cit. P. 147 (Лорд А. Указ. соч. С. 166).

¹ См.: Тронский И. М. Указ. соч. С. 148.

Центральное «техническое» отличие мифа от эпоса состоит, следовательно, в том, что эпос — не просто импровизирует миф при помощи перестановок «строительных блоков», не просто представляет собой синтезирующее собрание вариантов, но становится источником бесконечного *мифопоэза*. Эпос *открыт* как потому, что он способен усваивать все новый и новый материал, так и потому, что сам способен к единичным изобретениям.

Таков организм эпоса. Он обладает художественной душой и фольклорно-мифическим телом, которым он обращается к различным локально-мифическим общинам. Только теперь, может быть, станет понятным Аристотель, который сравнил эпическую поэзию с «единым и цельным живым существом» (Поэтика. XXIII. 1459 а).

Все перечисленные формальные особенности эпического языка и техники эпического творчества имеют содержательные эквиваленты в строении эпического мира и его персонажей. В следующем разделе мы рассмотрим некоторые важные для дальнейшего стороны этого мира. Но один аспект хочется отметить уже сейчас, потому что он прямо связан с тем, о чем только что шла речь. Мы имеем в виду «качество» гомеровской олимпийской религии, которая и составила основу эллинской культурной религиозности. Как складывается олимпийский сьюмпосион богов? Каково отношение олимпийца к другим богам и к своему собственному прошлому? Эти вопросы в другой форме повторяют наш основной вопрос об отношении эпоса к мифу.

3. ТЕМНОЕ ПРОШЛОЕ

Эпический теопоз — это формирование новой общины старых богов, в которой они обновляются. Это означало пересадку местного мифа с его родной почвы в общую и духовно перепаханную почву эпической были. Эпос вдохновлялся здесь исконным духом греческой религии, ее способностью узнавать свое в ином. В этом отношении греческий политеизм с самого начала отличался от ближневосточных религий.¹ Персы, скажем захватившие в VII—VI вв. до н. э. почти всю Малую Азию и Египет, относились к местным культам с известной терпимостью и даже с некоторым любопытствующим почтением, однако ими владела имперская «хюбрис», гордыня, чреватая эксцессами разрушительного пре-

¹ См.: Snell B. Op. cit. S. 39.

зрения, как, например, в описанном Геродотом случае с царем Камбисом, сыном Кира. Камбис зверствовал в завоеванном Египте, кощунствовал и ругался над египетскими богами, за что и был поражен безумием (История. III, 16, 27—37). «Итак, — заключает Геродот, — мне совершенно ясно, что Камбис был великий безумец. Иначе ведь он не стал бы издеваться над чужеземными святынями и обычаями. Если бы предоставить всем народам на свете выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы свои собственные» (III, 38). Разумеется, мы слышим здесь голос просвещенного грека афинской эпохи, но такое отношение — глубоко в природе греческой религии. Читавшие Геродота знают, с каким почтением он относится не только к собственным богам, но также (а быть может, даже с большим) и, например, к египетским святыням. Не один раз на страницах своей «Истории» он отказывается сообщать то тайное знание, которое он обещал не разглашать египетским жрецам (напр.: II, 132: «...Бога, которого я не хочу называть из благоговейного страха». См. также: II, 86; II, 123 и др.).

Дело здесь, как видим, не в религиозном безразличии, а в своеобразном отношении к иному. Можно самоопределяться, отталкиваясь или подчиняя себе. Более тонким овладением является способность усвоить, самостоятельно воспроизвести в качестве своего. Эта способность предполагает восприимчивость без подчинения, умение схватывать и воспроизводить чужеродное на своей почве и, главное, способность как бы импровизировать бога, причем общность его темы не смешивается с местными вариациями, но существует в их композиции.

Охватывая в своем историческом «сюнопсисе» весь доступный ему хотя бы по слухам мир, Геродот повсюду устанавливает соответствие местных пантеонов эллинскому, при этом никакие, пусть самые невероятные, местные облики богов не препятствуют такому узнаванию. Он различает олимпийского Зевса в облике египетского Аммона-барана и приводит по этому случаю подходящую мифологическую вариацию, вполне объясняющую возможность такого облика (II, 42). В Вавилоне он находит святилище Зевса-Бела (Мардука) (I, 181; III, 158). Персы поклоняются Зевсу в облике небесного свода (Ахурамазда) (I, 131), у скифов Зевс-Папей не имеет ни кумира, ни алтаря, ни храма (IV, 59). Геракл — вообще древний египетский бог (II, 43), он тождествен финикийскому Мелькарту (II, 44), его сын Скиф — родоначальник скифов (IV, 10). «...Ассирийцы называют Афродиту Милиттой, арабы — Алалит, а персы — Митра» (I, 131). Египетский Пта —

это Гефест, Нут — Латона, Гор — Аполлон и т. д. (см. кн. II). Фракийская владычица (IV, 33), тождественная критской Диктинне (III, 59), есть эллинская Артемида, и она же некая Дева в Таврии, принимающая человеческие жертвы (IV, 103). Такого рода сопоставления можно было бы значительно умножить, но принцип ясен.

Подобно тому как самобытность олимпийца ничуть не противоречит столь разнородным обликам, которые он принимает у соседних народностей, он спокойно сосуществует с местными обликами своего собственного прошлого. Так, например, стогрудая Артемида эфесская легко уживается со спартанской девой-охотницей, а критский бык и додонский дуб могут быть воплощениями олимпийского Зевса. Весь мир прошлых мифов стягивается вокруг олимпийцев, образует мир их приключений и метаморфоз, в котором они более не растворяются, от которого они свободны на олимпийском скупосии. Именно таким образом эпос включил в олимпийскую общину аргивскую Геру, ионийских Афины Палладу и Посейдона, аркадского Гермеса, древнего бога огня Гефеста, культ которого был в Афинах и на острове Лемнос. На стороне троянцев — главным образом бывшие малоазийские божества: эфесская Артемида, ликийский Аполлон, фригийский Арей, древняя азиатская богиня плодородия Афродита. Сам царь богов Зевс олимпийский проводит большую часть времени на г. Иде близ Илиона (аналог критской Иды — священной горы древнейшего Зевса), откуда он наблюдает за сражением, помогая троянцам не только потому, что он обещал матери Ахилла Фетиде проучить ахейцев, но также и потому, что сам тайно симпатизирует азиатам, будучи по происхождению местным Зевсом. Ахилл же, послав Патрокла отогнать троян от кораблей, молится за него древнейшему Зевсу — пеласгийскому, додонскому (Илиада. XVI, 233—248).

Но все это прошлое, как мы говорили, свертывается в сугубо периферийный мир функций, атрибутов, определений, эмблем, сопутствующих предметов, существ, рассказов, эпитетов, формул, — мир, который не исчерпывает олимпийца и потому может быть еще практически бесконечно расширен в эпической импровизации. С другой стороны, этот эпически удаленный от всякого места и местного облика олимпийский бог вносит в религиозное сознание очищающую рефлексию, отвлекая его от мифических ландшафтов, узкоплеменных подразумеваний и хтонического магизма.

Припомним снова историческую ситуацию, в которой было положено начало эпосу. Два обстоятельства способствовали этому. Крушение крито-микенской культуры с полной утратой пись-

менности и разрушением культурных центров в результате дорийского нашествия. Память и слово эпоса были единственным местом, где хранилась эта культура, подвергаясь тем самым эпической идеализации и отвлечению. Связанная с тем же историческим процессом ионийская колонизация малоазийского побережья Эгейского моря, начавшаяся в XI в. до н. э., вынуждала также отрывать местных богов от их родных мест и требовала создания особой перевозческой и переводческой формы, в которой можно было бы брать своих богов с собой и посредством которой можно было бы устанавливать их отношения с богами новых мест. Эпическое слово и стало искусственной средой, в которой могли обитать эти боги. Вяч. И. Иванов пишет об этом: «Главная перемена в сфере религиозных представлений, определявшая общий сдвиг мирозерцания и создавшая новые основы для эпического творчества, естественно вытекала из самого факта переселения: это была утрата местных культов — верований и обрядов, непосредственно обусловленных значением издревле-заповеданных мест и их вещественных святынь».¹ В таком эпическом теопозе эллины и научились своим богам. В саму природу этих богов входит отвлечение от места, от местного значения и местной функции. Будучи сами источником возможного мифотворчества, они надмифичны, но не так, что получают некий особый целиком отличный от мифа статус существования, а как бы постоянно пребывая между мифами, на границе мифа, зная эту границу, но не имея никакого пространства за ней. Природа олимпийского бога — это переход и граница.

Тем самым наше рассуждение вернулось к первоначально заданной проблеме перехода. Поэтому прежде чем двигаться дальше, посмотрим, как можно теперь точнее сформулировать ее.

Бруно Снелль в своей известной работе «Открытие духа» верно замечает: «Открытие духа — нечто иное, чем „открытие“ Колумбом Америки: Америка существовала также и до этого открытия, но европейский дух впервые возник именно благодаря тому, что он был открыт...».² Тут, собственно, логическая трудность. То, о чем у нас идет речь, особый «дух», возникновение или открытие которого в античной Греции и составляет нашу проблему, — это действительно такое мышление, внутренним определением которого стало как бы постоянное *самооткрытие*. Более того, можно сказать, что это самооткрытие и переоткрытие составит отныне и

¹ Иванов В. И. Эпос Гомера: Поэмы Гомера / Ред. А. Е. Грузинский. Б. м., 1912. С. VIII.

² Snell B. Op. cit. S. 8.

основное *содержание* этого «духа», и основную *форму* его существования. По существу, только этот дух мог задаться вопросом о своем собственном возникновении, и любой ответ на этот вопрос будет актом его нового возникновения.

«Открытие», «возникновение», «переход», «исход» — как бы это ни называть — не представляет собой однажды совершившийся акт или даже длительный процесс, завершающийся в конце концов триумфом нового. Новое и есть само снятие с места, исхождение. Его носители — странники, у которых нет своего места, но которые поэтому открывают бытие границы. Не только сама греческая ойкумена находится «среди земель», есть по своему географическому рисунку сплошное побережье, состоит из одних границ и перекрестков, но и «субстанция» ее культуры сложена из границ, очертаний и схем. Состояние эпической общности, по отношению к которой всякая естественно-родовая особенность оказывалась лишь искусственно импровизируемым вариантом, — стало основой всей эллинской культуры. Следует вдуматься в сущность этого искусства, чтобы понять, что качества, традиционно приписываемые античному мышлению — рационализм, рефлексизм, теоретизм, — принципиально не могут быть «естественным» даром, что они, напротив, суть следствия углубления и доведения до предела поэтической «искусственности» античной культуры. Надмифическая всеобщность приобретает только за счет утраты непосредственной данности, «естественности» и бытийности мифа, хотя никакого другого содержания, кроме мифа, у нее нет. Теоретическое мышление не вспыхивает как откровение и не является особым природным даром, которым были наделены древние греки. Наоборот, можно сказать, что оно возникает в ситуации всеобщей обездоленности, которая только и позволяет установить отношение ко всевозможным долям.

Ситуация здесь напоминает миф, рассказанный платоновским Протагором, о том, как Эпиметей и Прометей распределяли дары среди живых существ (Протагор. 320 d—322 d). После того как Эпиметей роздал все естественные дары — силу, быстроту, клыки, крылья, шкуры, соответствующую пищу для каждого рода, — обнаружилось, что род человеческий он ничем не наделил. Тогда Прометей крадет «премудрое уменье Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без него никто не мог бы им владеть или пользоваться», и этим даром возмещает все естественные способности, поскольку огонь и искусства некоторым образом содержат их все. Впоследствии, когда искусства стали профессиями и, следовательно, как бы естественными дарами, люди не могли все же за-

щитить себя, потому что они «еще не обладали искусством жить обществом», искусством политического самоустроения.

Эллины среди своих соседей были подобны этим протагоровым «людям» среди прочих живых существ. Они не обладали техническими знаниями, которые были накоплены на протяжении тысячелетий в Вавилоне или Египте в связи с необходимостью исполнять сложные ирригационные работы. Они не обладали и тем богатством «научных» знаний в области астрономии, геометрии, искусства счета и практической механики, которые скопили на Востоке. Они не обладали также и религиозно-практической умудренностью, свойственной восточной словесности, ее теологическим глубокомыслием и способностью к «спекулятивным» откровениям (спекулятивность греческой философии — принципиально иного рода). Особенность греческого духа не в каких-то специальных открытиях, содержательных откровениях, не в создании новых знаний, навыков и вещей, хотя и в этом нет недостатка, — его особенность в позиции универсального отношения ко всему, в способности усваивать и производить иное как свое и вновь воспроизводить себя из иного. То, чем другие просто обладают, их «естественные» — сакральные или житейские — знания, навыки и умения воспринимаются здесь как особые искусства, которым нужно и можно научиться с помощью единственной способности, отличающейся, однако, своего рода универсальностью. Существенно здесь не столько то, что непрерывная работа внутреннего само-образования входит в строй, в идею образованности, сколько то, что всякое непосредственно практическое отношение простого владения естественными (или магическими) силами решительно опосредуется вниманием к изначальному и универсальному. Источник греческого самоопределения, «греческий принцип», не основан ни на красоте, ни на мере, ни на рационализме и вообще ни на чем особо положительном, — он вообще не дарован, а выработан, может, даже ценой некоего разучивания, утраты каких-то «естественных даров». Эллинская способность заимствовать, усваивать, *искусственно* воспроизводить и тем самым видеть чужие (и свои собственные) умения (и соответствующие «умы») как виды некоего универсального, всеобщего умения предполагает некую неприиспособленность (и непредопределенность) ни к чему, в частности, *изначальную неумелость*, заставляющую всюду доходить до начал и начинать с самого начала. Именно эта изначальная неумелость делает эллинский ум изначальным, все-объемлющим, обращенным к столь же изначальному и само-бытному бытию. Отсюда особая «поэтичность» (едва

ли не сочиненность) греческого мифа, отсюда обращение мифа в «логос» и их внутреннее противоборство, отсюда же особое эстетическое качество эллинского эпоса, художественный характер эпической отстраненности, — отстраненности, способной развернуться как в трагическое удивление загадочностью человеческого бытия,¹ так и в философское удивление *умной загадочностью* самого бытия (ср. «логос» Гераклита и «эпос» Парменида).

Вернемся, однако, к Гомеру.

4. ЭПИЧЕСКАЯ ПЛАСТИКА

Полемика «аналитиков» и «унитаристов» затронула *содержание* эпического мира в еще большей мере, чем саму *форму* эпоса и его технику. Со времен Винкельмана и Лессинга в облике «прекрасной индивидуальности», в речи, пронизанной «свободной художественностью», было найдено такое множество древних, древнейших и даже первобытных черт, что теперь уже довольно трудно вернуться к первоначальному пониманию классической пластики. А между тем задача состоит именно в этом. Здесь, как и ранее, мы продолжаем считать, что анализ не столько вскрывает «геологические пласты» эпоса, сколько выясняет его «химический состав». Он несколько не разрушает пластический образ, но позволяет понять его во внутренней жизни как форму перевоплощения своего прошлого и самостоятельного отношения к нему.

Разбирая некоторые основные особенности гомеровского мира и его обитателей с целью найти различные запечатлевшиеся в них отношения к мифу, мы будем различать только три пласта. Дифференцирующим признаком будет степень выраженности указанного отношения. *Первый пласт* — это уровень чистой мифологии — хтонические отзвуки, следы первобытной магии и обрядности, упоминания мифических эпизодов, событий и персонажей, обрывки основных греческих мифов-сказаний. Прямой рефлексии здесь нет, но в художественном свете целого все это превращается в декоративные детали, легендарные воспоминания, сказочные мотивы. *Второй пласт* глубок и органичен. Он сказывается в своеобразной логике построения действия и события. Здесь проявляется «механика» мифа, которая как бы обнажается и в этом смысле рефлектируется в свете собственно художественной пластики. Мы имеем в виду прежде всего гомеровское

¹ См. след. статью «Открытие сознания».

понимание человеческого тела, телесное понимание психических функций, божественную «причинность» человеческого «патоса», образ роковых путей, отношение героического индивида и рода и т. д. Этот второй пласт образует как бы общее место мифа и эпоса. Он и представляет ту границу, на которой мифическое мышление оборачивается своей формально-технической стороной и становится основой «эпического мышления», если о таком можно говорить. Неудивительно, что этот пласт содержит основной объем эпического материала.

На фоне этого массива, как и на фоне традиционных формул устного сказания, можно вообще упустить те *единичности*, которые и придают гомеровскому эпосу его отличительное достоинство. *Собственно эстетическая действительность*, воплощающаяся в пластической индивидуализации и художественной свободе, — вот *третий пласт*, который для нас имеет решающее значение, ибо в нем сосредоточено то, что можно было бы назвать эстетическим «теоретизмом» эпоса. Этот пласт кровно связан со вторым, но его смысл — в отталкивании от него: Противоборствующее отношение между *пластическим* и *функциональным* можно свести к следующему: поскольку индивид действует и существует, он впутывается в бесконечно расщепляющий его мир роковых уз, боговнушенных патосов, написанных на роду предназначений, он утрачивает свою пластическую цельность, распадаясь на «поступки» и «уделы», «члены» и «органы». Обретает же он свой идеальный облик только в состоянии бездействия или «сверхдействий»: бог — на олимпийском скомпозионе, человек же — когда он «облекается красотой» или «славой». Противоборство между действующими частями и бездействующим целым составляет основу дальнейшей собственно теоретической рефлексии мифа.

В соответствии с этими наметками мы теперь и рассмотрим три основные формы, в которых разворачивается полемика «практических» частей и «эстетического» целого. Во-первых, гомеровскую концепцию человеческого тела. Во-вторых, концепцию судьбы и славы, а также рода и героического индивида. Наконец, образ олимпийского бога, в котором эта двойственность достигает предельного напряжения и в то же время наиболее отчетливого выявления как двойственность его функции быть богом, т. е. действовать, и его олимпийской «блаженности», художественной бездеятельности, т. е. внутреннего эстетического теоретизма.

На первый взгляд можно подумать, что знаменитая гомеровская пластика относится к чему угодно, но только не к тому, как он

представляет себе человеческое тело — этот единственно адекватный объект классической пластики. Б. Снелль замечает, что слово *σῶμα*, обозначающее тело в целом, применяется Гомером исключительно для описания трупа, т. е. груды органов, покинутых жизнью и душой.¹ Когда тело оценивается по своему внешнему облику, очерку, фигуре, или величине, Гомер использует слово *δέμας* — стан или осанка. В других случаях Гомер говорит не «тело», а «члены»: *γυῖα* — конечности, члены, поскольку они движутся в суставах; *μέλεα* — члены, поскольку они движутся при помощи мышц. У Гомера нет даже слов для обозначения руки или ноги как целого, он знает только «ладони», «предплечье», «плечо», «ступни», «лодыжки», «голени», «бедра», «колени» и т. д.² Гомеровский человек — это *μέλεα καὶ γυῖα*, о которых говорит Одиссею в Аиде его мать Антикля:

«Такова уж судьбина всех мертвых расставшихся с жизнью.
Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их;
Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный
Все, лишь горячая жизнь (*θυμός*) охладевшие кости покинет:
Вовсе тогда, улетевши, как сон (*ἦντε δνεϊρος*), их душа (*ψυχή*)
исчезает».

(Гомер. Одиссея. XI, 218—222).

Равным образом и «психическая» жизнь человека представляет собой систему органов и особых членов тела. В частности, в приведенном отрывке речь идет о *ψυχή* и о *θυμός*. *Θυμός* — это орган эмоциональной жизни, страстей, волнений и сильных движений не только душевных, но и телесных. Именно эта «часть тела» первая отлетает от «членов и костей» в момент смерти. *Θυμός* сосредоточивает в себе гнев, дерзновение, отважное намерение. Одиссей подходит к уснувшему Киклопу с «дерзновенным намерением сердца (*θυμός*)» пронзить его мечом (IX, 299), но — и это очень характерное выражение — *ἕτερος δέ με θυμός ἔρκεο* — «другой „тюмос“ удержал меня», — говорит он (IX, 302). Другое, противоположное, намерение требует и другого «тюмос». В не менее знаменитой сцене из XX песни «Одиссеи», когда Одиссей возмущается бесстыдным поведением домашних служанок, сам Одиссей (некое «я»³) и его сердце, лающее, «как злобная сука», за-

¹ См.: Snell B. Op. cit. S. 19; Koller H. *Σῶμα bei Homer* // Glotta. 1958. Bd 37. Hf 3/4. S. 276—281.

² См.: Snell B. Op. cit. S. 20.

³ См.: Bohme J. *Der Seele und das Ich im homerischen Epos*. Leipzig; Berlin, 1929. S. 54, 64.

щищающая своих щенят, оказываются двумя самостоятельными существами:

«В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:
— Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело».
(XX, 10—18).

Всякое решительное действие, сильное желание, острое чувство, умысел, намерение указывают на определенный орган и готовы воплотиться в него. В этом — знаменитая телесность Гомера. Для него не существует ничего только внутреннего, и поэтому все «психические» функции должны найти себе вполне телесное воплощение. Так, душа (*ψυχή*), которая вылетает с последним дыханием из тела, покинутого жизнью, и как некий призрак (*εἶδολον*) отправляется в Аид, подобна тени или сну и связана с кровью или дыханием. Глагол *ψύχω* значит «дуть». В описании обморока Андромахи говорится, что она «выдохнула свою душу» (*ἄπὸ... ἐκάλυψε... ψυχή*), но потом снова вдохнула (*ἔμψυτο*), и *θυμός* снова собрался в ее *φρήν* (приблизительно в солнечном сплетении, диафрагме) (Илиада. XXII, 467—475).¹

Вся эта «телесность» гомеровской антропологии имеет лишь весьма отдаленное отношение к художественной пластике. Чем-то пограничным могут быть лишь многочисленные пластико-анатомические описания ранений и смертельных ударов копья, камня или стрелы. Но здесь, заметим, тело берется как раз в момент превращения его в бездействующее, мгновенно остановленное на пределе жизненного напряжения.

Обыкновенно же гомеровская «телесность» — это качество, целиком принадлежащее мифо-магическому пласту эпоса. Правда, обособление некоторых органов в качестве преимущественных носителей определенных функций отличает этот тип от магической «вещественности». Для первобытного сознания имя человека, его тень, остатки его пищи, одежда, ногти, волосы, кровь, слюна — все в равной мере замещает одно другое и в равной мере магически представляет целое: подобно простой фигурке, вылепленной из глины. Вместе с тем ничто из перечисленного (за исключением, быть может, имени) не представляет то или иное в человеке по преимуществу. Если «душа» сплошь и рядом понимает-

¹ Onians R. The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: New interpretations of greek, roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs. Cambridge, 1954. S. 94—95 (см. рус. пер. Л. Б. Сумм: *Онианс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе*. М., 1999. С. 111).

ся как дыхание, как тень или сновидение, то в равной мере душой некоторым образом является и все остальное. Целое же присутствует как некая формальная парадигма этих взаимозамещений.

Следы подобного рода понимания можно уловить и у Гомера. Отсутствие ясности в том, как интерпретировать, например, столь популярный термин «душа» (*ψυχή*), — а со времен фундаментального исследования Эрвина Роде реинтерпретации не перестают появляться¹ — объясняется не столько неустойчивостью гомеровских выражений, сколько этой первобытной логикой взаимозамещений. Тем не менее «антропология Гомера» все же поддается описанию. Логика «партиципационных замещений» почти полностью вытеснена у него логикой, по которой особый телесный орган производит действие посредством неких телесных же агентов. «Законы» этой логики таковы: 1) любое действие предполагает действующий орган; 2) не может быть действия на расстоянии: всякая «страсть», движущая телом, должна быть предварительно «вложена» в специально предназначенный для этого орган, «тюмос» (у слова, которым обмениваются в речах, недаром устойчивый эпитет «крылатое»: оно, подобно птице, и может перелетать от человека к человеку); 3) один и тот же орган не может производить противоположные и даже разнородные действия, в случае сомнения, колебания предполагается либо противодействие другого органа-деятеля, либо вмешательство бога, как например Афины, удерживающей Ахилла за волосы (Там же. I, 197).²

По сути дела, мы имеем здесь даже не логику «функции-органа», а нечто более мифородное, а именно расщепление индивида на множество индивидуальных деятелей, которые либо управляют им, как марионеткой, либо сами служат ему и подчиняются уговору, как Одиссеево «сердце» в приведенном месте. Это расщепление единого на множество единичных представляет собой форму, характерную как раз для мифического мышления. Однако механика его здесь обнаружена и, главное, превзойдена.

Каким же образом можно найти переход с этого второго уровня (по нашей исходной классификации) на третий, художественный, уровень. Для этого следует выяснить, в каких ситуациях че-

¹ См.: *Bohme J.* Op. cit; *Onians R.* Op. cit. (рус. пер. С. 110—138); *Rusche F.* Blut, Leben und Seele. Paderborn, 1930; *Schaerer R.* L'homme antique et la structure du monde interieur d'Homere a Socrate. Paris, 1958; *Зелинский Ф. Ф.* Гомеровская психология. Пг., 1920 (перепечатана в кач. приложения к рус. пер. книги Р. Онианса); *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 145—147; *Сахарный Н. Л.* Гомеровский эпос. М., 1976. С. 109—129.

² *Snell B.* Op. cit. S. 45.

ловеческое тело выступает в гомеровском эпосе как нечто целое, неразложимое, свободное от «составляющих» его и «связывающих» его органов-деятелей, как пластическое целое. Одну такую ситуацию мы мимоходом заметили — это смертный момент. Вспрос здесь, однако, более сложный.

Возьмем для ясности идеальный случай, т.е. пластику олимпийского бога. Путешествие к олимпийцам вообще наилучший способ для отыскания эстетико-теоретических определений человеческого мира, потому что они образуют мир, художественный по преимуществу. Решающим фактором является *внутренняя освобожденность* олимпийца от системы своих определений, аспектов, функций и мира действий вообще. При этом можно было бы вспомнить многие классические определения гомеровского бога: покой, блаженность, веселость и как бы игровой характер самой серьезности. Гомеровские боги суть *ῥεῖα ζῶντες* — «легкоживущие», а именно они обладают эпической свободой от дел и страстей. Их гнев, обиды, даже физическая боль мгновенно растворяются в стихии олимпийского смеха. Они свободны от своих «выходений», как скажут впоследствии неоплатоновские теологи. Подобно тому, заметим между прочим, как сам эпос, открывший их облик, свободен (с их помощью) от своих «выходений» в особые вариации.

Основное переживание, которое вызывает в смертном гомеровский бог, это не столько ужас, страх или трепет и даже не столько почтительное благоговение (*σεβας*), а, скорее, восхищение, восторг, удивление, дивование.¹ Бог — нечто той же природы, что и смертный, но превосходное. Бог — это нечто чудное, в котором чудесное возобладало над чудовищным. Это некое диво, в котором удивительно-дивное возобладало над ужасным. Греческое слово, обозначающее это восхищенное дивование, — *θαυμάζειν*. Оно произведено от глагола *θεᾶσθαι* — «разглядывать», «рассматривать», «созерцать» или даже «тарашиться», «глазеть».² В гомеровском гимне Афродите рассказывается, как Афродита, восплавав страстью к отцу Энея Анхизу, явилась к нему в образе простой девушки, чтобы не напугать его. Наутро она решила объявиться ему в подлинном облике. Одевшись,

«...у самого входа
Остановилась богиня богинь, головой достигая

¹ *Ibid.* S. 47.

² *Ibid.* S. 18.

Притолки, сделанной прочно, и ярко сияли ланиты
Той красотою нетленной, какою славна Киферея».

(ст. 173—175).

Затем она будит Анхиза и спрашивает его: «Каково тебе кажется теперь?»

«И увидел он глаза и прекрасную шею Киприды,
И ужаснулся душою, и, в сторону взор отвративши,
Снова закрылся плащом...»

(ст. 181—183).

Успокаивая Анхиза, Афродита рассказывает ему, что род Дарданидов в особенности был любезен богам, потому что

«Больше всего меж людей походили всегда на бессмертных
Люди из вашего рода осанкой и видом (εἶδος τε φύς τε) прекрасным».

(ст. 200—201. Перевод В. В. Встрясавы).

Из них был «богами блаженными чтимый глубоко» Ганимед, «чудо на вид», ставший бессмертным виночерпием олимпийцев. Тифона, «видом подобного богу», увлекла к себе Эос. И если бы не грозящая смертному облику старость, «которой и боги боятся», Афродита навсегда осталась бы с Анхизом.

Взаимное любованье, любующееся созерцание в красоте — вот что составляет такую стихию общения бога и человека, когда они выступают друг перед другом в равно-цельном и равно-великом виде. Если бы не разрушающая красоту старость, человек был бы неотличим от богов, а боги охотно жили бы с людьми. Удивление и дивование — способность в равной мере эстетическая и теоретическая — божественная способность в человеке и человеческая способность бога.

Может быть, одно из наиболее выразительных в этом смысле мест — знаменитое преображение Одиссея под руками Афины перед феакийской царевной Навсикаей. После того как Одиссей вымылся в ручье и умастился елеем:

«Дочь светлоокая Зевса Афина тогда Одиссея
Станом возвысила, сделала телом полней и густыми
Кольцами кудри, как цвет гиацинта, ему закрутила.
Так, серебро облекая сияющим золотом, мастер,
Девой Палладой и богом Гефестом наставленный в трудном
Деле своим, чудесами искусства людей изумляет;
Так красотою главу облекла Одиссею богиня.
Берегом моря пошел он и сел на песке, озаренный

Силой и прелестью мужества. Царская дочь изумилась
(θηέτο — с удивлением воззрилась. — А. А.)».
(Одиссей. VI, 229—237).

После этого Навсикая видит, что Одиссей «свой богам», ибо сам подобен богу. Здесь налицо все, что важно. Красота, облекающая тело человека в целом, как будто золотым покровом; отношение к нему как к произведению искусства и «изумление». Замечательно здесь это почтительное отношение Одиссея к самому себе (отшел и сел в стороне, как нечто постороннее самому себе), его отстраненность от себя и изумление своей красотой вместе с Навсикаей.

Это оптическое восприятие мира — основной принцип греческого искусства, принцип пластики. Б. Р. Виппер в своей книге об искусстве Древней Греции, сравнивая его с ближневосточным, замечает, что для последнего пространство всегда заполнено кинестетическими, моторно-осязательными, событийными рефлексам. «Огромная историческая заслуга греческого искусства заключалась именно в том, — продолжает Виппер, — что ему удалось блистательно преодолеть все прочно укоренившиеся традиции моторно-осязательного представления и сделать решающий шаг в сторону оптической оценки действительности».¹

В ясности удивляющей красоты с человека совлечено все лишнее, все, практически расцепляющее его, все случайное его частной жизни и судьбы. Покоясь в облике своего могущества, он уподобляется богу.

Однако суть пластики как важнейшей характеристики эпического стиля не просто в созерцании прекрасного. Любующееся изумление пластической цельностью отмечает лишь достигнутую цель. Искусство эпического — это искусство обращать поток действия, движения эмоции, стремительность события в образ напряженного эстетического внимания. Такой *оборот* есть нечто гораздо более универсальное и существенное для понимания техники и строения именно теоретизирующего мышления. Напомним пока хотя бы ход рассуждений в платоновском «Кратиле». Пока Сократ разбирает знание сущего, которое можно вывести из самих имен, открывается мир «первого взгляда» древних людей, которым «от непрерывного вращения головой в поисках объяснения вещам» сами эти вещи казались бегущими, текущими, несущимися в вихре (411 с). И когда он доходит до «первых имен», они оказываются звуковыми подобиями первых движений: «вращать», «дробить», «рвать», «рыть», «крушить», затем «река», «стремни-

¹ Виппер Б. Р. Искусство Древней Греции. М., 1972. С. 10—11.

на» и т. д. (426 е). Добавим от себя еще «речь», «страсть», «стремление». Но теоретизирующее мышление, т. е. мышление, движимое «идеями знания», именно потому и не может быть «имясловием», что оно возникает со «вторым взглядом» и направлено *против* знания, возникшего в перводействиях и озвученного в первоглаголах. Мышление идеи не сопутствует практическому словотоку, а *возвращает* его, *обращает* его против него самого, позволяя мысленно созерцать некий устойчивый вихрь.

Усыпление деятельной энергии, отвлечение внимания от «бед» и «забот» (вспомним двуликость эпической Мнемосины Лесмосины) и пробуждение эстетического дивования телом, вещью, событием, замкнутыми в самих себе и как бы выведенными из потока действия, — это лишь одна и не самая главная особенность эпического стиля. Более существенна «динамика обращения», о которой мы начали говорить. При этом внимание не просто отвлекается от сопутствования течению сюжета, чтобы погрузиться в рассматривание каких-либо выпукло обрисованных деталей, образующих — подробность за подробностью — некий особый микрокосм со своей особой жизнью (самый яркий и популярный пример — щит Ахилла (Илиада. XVIII, 478—607)), но и любое, даже не слишком развернутое сравнение таково: внимание схватывается в его порыве, сталкивается с неким противотоком, и в образовавшемся круговороте формируется пластический образ, вызывающий эстетическое удивление.

Постоянные остановки в развитии сюжета, ретардации, углубление в, казалось бы, не относящиеся к делу подробности, разрастание повествующей речи не столько по оси действия, сколько «по сторонам», — все эти характернейшие и часто описываемые черты эпического стиля суть различные приемы, при помощи которых эпос производит *пластическое обращение речи*.¹ Чтобы ограничиться единственным примером из десятков, возьмем начало XI песни «Илиады». После целого дня тяжелой битвы, дня, в который трояне добиваются серьезного преимущества, обратив ахейцев в бегство и отогнав их к лагерным стенам (VIII песня), после неудачного обращения за помощью к Ахиллу, на утро следующего дня боевой дух ахейского войска упал настолько, что Зевс должен был послать к ним саму Эриду-Вражду, чтобы вдохнуть им в сердца «бурную силу, без усталости вновь воевать и сражаться...

¹ См.: Сахарный Н. Л. Указ. соч. С. 102—109; Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 126, 163—165; Маркиш С. П. Гомер и его поэмы. М., 1962. С. 35—41; Fränkel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens: Literarische und philosophische Studien. München, 1960. S. 82.

ся...» (XI, 12). Рвущийся в бой Агамемнон «громко кричит», побуждая к битве «воев аргивских», и торопливо облачается в свои доспехи. Вместе с яростным нетерпением Атрида трепещет, как стрела в натянутом луке, сочувствующее (сопутствующее) внимание слушателя. И вот оно, готовое уже лететь по зову царя в бой, встречается с мощным противотоком описания Агамемноновых доспехов, занимающего почти 30 стихов (XI, 16—45). Мы узнаем не только, каковы эти «поножи», «латы», «меч», «щит», «шлем» и т. д., но и из чего они сделаны, что на них изображено, кто подарил их Атриду и почему. Желаемый эффект этого описания — эстетическое восхищение-удивление — произведен не только на слушателей, но и на самих богов:

«И грянули свыше Паллада и Гера,
Чествуя сына Атрея, царя многозлатой Микены».
(XI, 45—46).

Одно из наиболее традиционных и вместе с тем наиболее мощных средств эпического *обращения внимания* — знаменитое гомеровское сравнение. На пути стремительного действия сравнение ставит некое зеркало, и вся энергия действия обращается в зрительную энергию, производящую моментальный слепок события в его микрокосмической цельности.¹ Эпический поэт, говорит по этому поводу Гегель, «хочет отвлечь наше внимание от связи между причинами, действиями и последствиями и сосредоточить его на образах, которые он ставит перед нами для *теоретического рассмотрения* в их пластическом покое, подобно произведениям скульптуры» (курсив мой. — А. А.).²

Помимо стандартных и не раз повторяющихся у Гомера сравнений-блоков можно отметить несколько индивидуальных и очень показательных в том смысле, о котором идет речь. Часто Гомер строит сравнение как бы по принципу противоположности. Весь мир сравнений вообще относится к области мирной жизни, их материал не мифологичен, а подчеркнуто обычен, он почерпнут из той повседневной жизни, среди которой обитали аэды, а не воспеваемые ими герои. Часто эпизоды сражения сравниваются с эпизодами охоты, которые действительно во многом напоминают ситуации битвы. Однако не раз наиболее напряженные и горячие военные действия или положения вызывают сравнения, поражающие своей сюжетно-образной противоположностью. Любопытно,

¹ См.: Fränkel H. Die homerische Gleichnisse. Göttingen, 1921; Томсон Дж. Указ. соч. С. 541—543.

² Гегель Г. Эстетика. Т. 2. С. 125.

что такого рода сравнения множатся в тех песнях, где сражение колеблется возле некой *равновесной точки*, где ни одна, ни другая сторона не может одержать решительного перевеса и где, следовательно, само действие приобретает черты равновесного бездействия. Приведем одно из таких сравнений, которое чрезвычайно интересно во многих отношениях. В XII песне, в битве у стен ахейского лагеря, Сарпедон, царь ликийцев, бросает их в прорыв, но ахейцы при помощи Тевкра и Аякса сдерживают напор, битва находится в равновесии и следуют два сравнения:

«Как два человека, соседи, за межи раздорят,
Оба с саженью в руках на смежном стоящие поле,
Узким пространством делимые, шумно за равенство спорят, —
Так и бойцов лишь забрала делили...»

(XII, 421—424).

«Но ничто не могло устроить Ахейя; держались
Ровно они, как весы у жены, рукодельницы честной,
Если держа коромысло и чаши заботно равняя,
Шерсть она весит, чтоб детям промыслить хоть скудную плату,
Так равновесно стояла храбрость бойцов и победа
Долго...»

(XII, 432—437).

Если в первом сравнении еще есть отзвук какого-то раздора, то во втором мы уже не слышим ни звука, мы выведены из участия в битве, наш воинственный пыл уравновешен и нейтрализован интимно-житейским сочувствием, обе лирические страсти взаимно гасят друг друга и мы эпически высвобождаемся для «теоретического рассмотрения» этого навек запечатленного в своей мгновенности образа.

В той же XII песне, чуть раньше, традиционное сравнение потока стрел со снегопадом (напр.: XII, 156—160) вдруг развертывается в необыкновенную картину: тучи камней, которые швыряют друг в друга враждующие войска, сравниваются с зимним снегопадом, насылаемым Зевсом:

«Ветры все успокоивши, сыплет он снег непрерывный,
Гор высочайших главы и утесов верхи покрывая,
И цветущие степи, и тучные пахарей нивы;
Сыплется снег на берега и на пристани моря седого;
Волны его, набежав, поглощают, но все остальное
Он покрывает, коль свыше обрушится Зевсова вьюга, —
Так от воинства к воинству частые камни летали...»

(XII, 278—287).

И тихая картина зимнего снегопада, и неоправданная как будто развернутость и детальность сравнения вызваны опять-таки тем, что мощному напряжению и грохоту бранной схватки нужно противопоставить нечто столь же мощное, чтобы уравновесить сюжетную захваченность внимания и превратить его в пластически отстраненное созерцание. И что же может сделать это лучше, нежели завораживающая, гипнотически усыпляющая меланхолия зимнего снегопада.¹

Можно было бы перечислить еще несколько способов, при помощи которых Гомер (эпос) производит это пластическое превращение. В частности, этой же цели служат «опознавательные» речи героев, готовящихся сразиться друг с другом, анатомическая развертка смертельного ранения, наконец, сам божественный фон, на котором совершается все действие, постоянно превращающий арену сражения в некую сцену и вносящий с самого начала эстетически-отстраняющий момент условности и игры.² Даже сюжетная рамка, в которую помещено действие «Илиады», обуславливает некую «ненастоящность» ее драматизма: бездействие гневающегося Ахилла позволяет троянцам действовать очень активно, однако вся эта угроза с самого начала подорвана «отсутствующим присутствием» всеограждающей мощи Ахилла.

Так, отвлекаясь в описания, рефлектируя в сравнениях, погружаясь в героико-мифологическую память, вводя отстраняюще-детальный анатомизм, переводя все действие в игровой аспект заранее решенного дела, эпос пластически преобразует внимание сюжетного слуха, которое было первоначально ритмически усыплено и выведено тем самым из поглощенности злобой дня, которое было затем лирически пробуждено в стихии героического

¹ «Гомеровские стихи полны страстной подвижности, но глубже всех превратностью лежит покой, изнутри охватывающий эту подвижность...» (Riezler K. Das homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie // Um die Begriffswelt der Vorsokratiker / Hrsg. H.-G. Gadamer. Darmstadt, 1968. S. 1—20 (S. 17)).

² Ср., например, такой «гераклитовский» образ:

«Ни те, ни другие о низком не мыслили бегстве;
С рвением равным главы на сражение несли и, как волки,
В битве ярились. Вражда веселилась, виновница бедствий,
Только одна от бессмертных при страшной присутствия сече...
...От всех уклоняся

Он (Зевс) одинокий сидел в отдалении, радостно гордый,
Град созерцая троян, корабли чернооких данаев,
Меди сияние, брань, и губящих мужей и губимых».

(Илиада. XI, 71—74; 81—83).

действия и которое, наконец, было обращено во внимание «теоретически рассматривающего» зрения.

Даже те немногие черты эпического стиля, которые мы подчеркнули, показывают, что пластическая статуарность не есть статичность, что импровизационная энергия эпоса — не в перебирании готовых пластических фигур, а в самом процессе формирования, в обнаружении, воплощении, превращении (например, слуха в зрение). Пластический образ — это внутренняя динамика воплощенности и свободы от воплощения, действия и бездействия, порыва и слепка. Статичность пластики подобна неподвижности строго выравненных весов в приведенном выше сравнении. Это «равнопорывность» (*ισορροπία*) сражения, скрытая в облике «благородной простоты и спокойного величия».

Причем так описывается не только художественный образ, созданный эпосом для специфического художественного восприятия. Ведь и сам эпос не просто форма художественного творчества. В «эпический период» греческой истории (IX—VI вв. до н. э.) эпос — основная культуuroобразующая почва. Соответственно эпическое отношение не просто образует особую «художественную способность» человека, но формирует его в сути его бытия. Поэтому стороны, описанные нами с точки зрения внешне стилистических свойств эпоса, на самом деле столь же существенно содержательны. Гомеровский герой не только пластически описывается Гомером, — он пластичен в своем существе «героя». Эстетически отстранено не только восприятие слушателя, но и отношение героического персонажа к самому себе, что впервые и делает его героическим. Герой отличается способностью смотреть на весь мир деятельной жизни и на себя в нем как бы глазами бога. Мы говорим «как бы», потому что его глаза все же остаются смертными. И однако, он не просто смертен, а знает о своей смертности, причем знает не так, как знают об этом обычные люди: когда-нибудь умрем, — а делает из этого знания вывод и выбор: долгота жизни несущественна; славная смерть в расцвете сил исчерпывает возможную полноту жизни.

5. СМЕРТЬ И СМЕХ

Традиционная героическая ситуация состоит в том, что герой с самого начала знает неизбежность своей гибели, если он выберет бранную участь, но, сколько бы он ни оглядывался на иную возможность (как, например, Ахилл в сцене посольства —

IX, 411—429), он знает также внутреннюю «неизбежность — ἀνάγκη» (см.: XIV, 128) для себя героического выбора. Коринфский пророк Полиид открыл своему сыну Эвхенору ожидающую его участь, но Эвхенор предпочел ее, «не желая страдать» от «немощи тяжелой» (XIII, 670). Гектор знает, что Троя погибнет (VI, 447—449), умирающий Патрокл вешает ему скорую смерть от руки Ахилла (XVI, 852—854), но это не останавливает Гектора. Ахилл с самого начала знает, что его смерть следует за смертью Гектора (IX, 410 сл.). Фетида еще раз предупреждает его, прежде чем отправиться к Гефесту за новым оружием для него (XVIII, 95—96). Говорящий конь Ахилла Ксанф в третий раз говорит ему о неизбежной гибели (XIX, 408—417), но Ахилл отвечает ему с героическим фатализмом:

«Слишком я знаю и сам, что судьбой суждено мне погибнуть
Здесь, далеко от отца и от матери. Но не сойду я
С боя, доколе троян не насыщу кровавою бранью».

(XIX, 421—423).

Эта героико-фаталистическая освобожденность от обыденных связей жизни есть внутренняя завершенность героя, способность его включать отрешенный взор бессмертных в свое смертное внимание. До сих пор мы говорили об одном таком взаимосозерцании бога и человека — об общении их в красоте. Второй — более содержательной и более сложной формой такого взаимосозерцания — является *слава*. Если, облакаясь красотой, человек собирал свои «члены» и органы практической жизни в цельное и замкнутое в своем «виде» тело, то в подвиге, который облакает его славой, он связывает воедино бесчисленные нити своей судьбы и превышает ее тем, что берет концы этих нитей в свои руки.

Повторим теперь тот путь, который мы прошли, разбирая отношение между мифо-магическим представлением индивидуального тела как «связки» членов и органов и художественным представлением его как прекрасной цельности, — повторим этот путь, рассматривая концепцию судьбы и переходя от системы долей, частей и предназначений к художественной концепции общеродовой славы, воплощенной в славе героического индивида. Обратим внимание сразу же, что отношение здесь столь же предельно, как и в первом случае. Род воплощен в славе героя, но герой в своей славе превосходит родовое определение, подобно тому как все способности тела сосредоточены и воплощены в красоте тела, но прекрасное тело также и превосходит совокупность деятельных способностей. Эта рефлексия через предель-

ное самопревосхождение составляет основу теоретического отношения вообще.

Мы видели, что человеческое тело традиционно предстает у Гомера в виде набора костей, мышц, «психических» органов и членов, связанных друг с другом «жилами», «кровью», «дыханием», «желчью» и проч., иными словами, человек предстает перед нами как марионетка, и именно такие изображения человека находят, например, в архаической вазописи. Вспоминая «закон двойного зрения», двухуровневое (люди—боги) строение любого действия, мы при виде такой «марионетки» могли бы подумать о нитях, которые приводят ее в движение, и мы на самом деле находим их.

Уже цитированный труд Ричарда Онианса дает нам и здесь богатейший материал. Большая часть его книги¹ посвящена анализу греческих слов, связанных с понятием судьбы и времени. Автор исследует здесь комплекс слов, существенных не только для терминологии Гомера, но и для всей античной литературы. Используя главным образом текст Гомера, но привлекая также материал других греческих и римских авторов, Онианс проводит этимологический и семантический анализ таких, например, слов, как *πέρας* (предел), *λύω* (развязываю, разрешаю от), *δέω* (связываю), *καίρός* (пора, подходящий момент), *ἀνάγκη* (необходимость), *μοῖρα*, *αἶσα* (доля, участь), *εἰςαῖρμένη* (жребий, судьба), *τέλος* (конец). Он рассматривает также весь комплекс связанных с ними и производных от них слов. В результате вырисовывается чрезвычайно интересная картина.

В этом случае, как и во всех других, исследование корней встречающихся в эпосе слов выводит непосредственно в стихию магического мифа. Все вышеперечисленные слова оказываются так или иначе связанными с ткачеством, пряжей, плетением. Но только Мойры-пряжи сохранили свое буквальное значение в последующие времена, да у Платона в «Государстве» веретено на коленях у Ананки (X, 617) напоминает, что некогда «ананке» была самим веретеном.

Известно, сколь важная область в магии — одежда. Всяческие узлы, завязки, пояса, браслеты, шнуровки, петли, кольца, короны и проч. магически чрезвычайно значительны: при помощи завязывания и распускания узлов можно, например, затруднить или облегчить роды, связать душу умирающего или, наоборот, отпустить ее и т. д. — в зависимости от обстоятельств. Прядение и тка-

¹ См.: *Onians R. Op. cit.* P. 303—468 (рус. пер. С. 295—446).

чество больше, быть может, чем любое другое ремесло, осознавалось в своем магическом значении.¹

Возьмем, например, слово *πεῖρατα*, которое переводчики традиционно передают словами «пределы», «рубежи» или «концы» (как, скажем, в вересаевском переводе «Теогонии» Гесиода — ст. 809). Но у Гомера это слово и однокоренные с ним часто относятся просто к веревкам, которыми что-либо накрепко привязывают. Глагол *τεραίνω* использован, например, в эпизоде с сиренами из «Одиссеи», когда спутники привязывают Одиссея к мачте. Однокоренной глагол использован и в «Илиаде» (XXIV, 267), где троянские юноши привязывают к колеснице Приама короб с дарами для Ахилла. После этого становятся понятными некоторые выражения, которые прежде казались простыми метафорами. Обычно слово *πεῖρατα*, которое теперь лучше было бы передать русским словом «путы», стоит в устойчивых оборотах и связано с каким-нибудь генитивом, например (даны классические русские переводы Гнедича и Жуковского): *ὀλέθρου πεῖρατα* — «пределы смерти» (Илиада. VI, 143; VII, 402; XII, 79; XX, 429), *οἶνος πεῖρατα* — «конец напастей» (Одиссея. V, 289), *νίκης πεῖρατα* — «жребий победы» (Илиада. VII, 102), *ἔριδος καὶ πολέμοιο πεῖρατα* — «вервь (!) вражды и брани» (там же. XIII, 358).

Во всех случаях речь идет о тех «путях» судьбы, которые «плетут», «выпрядают» (*ἐπέκλωσαν*, традиционно переводимое как «назначено» (Одиссея. I, 16), «ниспослано» (там же. III, 208), образовано от *κλώθω* — «прясть») боги.²

Если дело идет о сражении, о ситуации, где масса людей «достигнет своих пределов», возникает образ «сети», которая уже невидимо опутала обреченных на гибель (как, например, женихов Пенелопы — там же. XXII, 33, 41), или образ тенет, петель, как в силках для птиц. Именно этот образ приходит на ум Гомеру, когда он рассказывает о том, как Телемах повесил неверных слуганок (там же. XXII, 468—473). Теперь можно понять и неясный образ в XIII песне «Илиады», где Зевс и скрывающийся среди ахейцев Посейдон выравнивают силы войск, вместе с тем не давая угаснуть воинственному пылу:

«Боги сии и свирепой вражды и погибельной брани
Вервь (*πεῖρατα*), на взаимную прю, напрягли (*τάνυσσαν*) над народами оба,
Крепкую вервь, неразрывную, многим сломившую ноги».
(358—360).

¹ См.: Мифы народов мира: В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 343—344.

² *Onians R. Op. cit.* P. 303—334 (рус. пер. С. 302—334).

Гнедич здесь чрезвычайно удачно поставил русское слово «пря», которое образует *как бы* единый корень двух слов, связанных в этом образе: «рас-пря» и «пряжа». Боги прядут и напрягают пряжу самой распри; равной прытью и напором препирающихся в сражении ткется та сеть, смертельные петли которой окажутся пределом многих жизней.

Возьмем далее слово ἀνάγκη. Оно произведено от глагола ἄγχω — «сдавливать, душить». Ἡ ἀγχόνη означает «удушение» или же «веревка для удушения», «петля».¹ Доля — μοῖρα — надевается на человека как некий венец и тоже связывает (см.: Одиссея. XI, 292; III, 269; Илиада. IV, 517). Рок (участь) — αἶσα — соединен обычно с перф. прич. πεπρωμένον и, как правило, переводится — «обреченный року» (Илиада. XVI, 440 сл.; XXII, 178—181). Но по установленному родству это причастие должно также переводиться как «связанный», «повязанный». Так, например, Посейдон называет себя в сравнении с Зевсом (там же. XV, 209):

... ἰσόμορον καὶ ὁμῇ πεπρωμένον αἶσῃ
«...равного с ним и в правах, и судьбой одаренного равной»
(букв. «равноудельного и повязанного той же участью»).

(Перевод Н. Гнедича).

За дальнейшими подробностями мы отсылаем читателя к труду Онианса.

Здесь, как и в случае с «телесностью внутреннего», мы стоим на пороге, когда реальное магическое значение готово превратиться в источник художественной метафоры. Переход настолько легок, что он сплошь и рядом совершается при переводе, так что необходимо отстраняющее действие специального филологического исследования, чтобы можно было почувствовать мифо-магическую подоплеку. Но и сам эпос являет нам здесь свою предельность и пограничность: контекст эпоса поселяет в старых словах новые значения, и речь мифа как бы уходит под почву эпоса. Так, например, мы слышим слово «обреченный», и оно незаметно удовлетворяет нашему пониманию текста, хотя и оно заставило бы нас остановиться, если бы мы расслышали в нем слово «речь». Такая остановка приоткрыла бы дверцу в мир мифа, но, без сомнения, нарушила бы эстетически-цельное течение художественной речи. Для эпоса характерна, говорим мы, пограничность и в этом отношении: переход от «магического» значения слова к «художественному» осуществляется в нем непрерывно и подобен музыкальной модуляции.

В плане содержания проблема этого перехода (речь идет о терминологии судьбы) есть проблема героической свободы. Прежде всего заметим, что сама тема человеческой участи вообще отсутствует в мифическом сознании. Пожалуй, только в аккадском эпосе о «Все выдавшем (Гильгамеше)» (да еще в «Книге Иова») ставится вопрос судьбы человека вообще. Гомеровский же эпос, хотя — в противоположность только что упомянутым творениям — никогда не оспаривает «участь смертных», отчетливо рефлектирует эту тему. Все эти «роковые» нити, пути и сети ощущаются с очевидной зримостью. В решительные моменты, когда неизбежно прямое вмешательство бога, Зевс действует отнюдь не по прихоти, а по показанию «объективного прибора»: он взвешивает жребии. Ощутимость судеб, которым подвластны даже боги, означает, что стал заметен сам формализм мифической структуры. Эпос освобождает эту «основу» мифической ткани, для него судьба — определение формальное, поэтому в подавляющем большинстве случаев речь идет о всеобщей судьбе, а не о частном «призвании». Уделы разнятся лишь по «величине» отпущенной жизни и по насыщенности ее бедствиями. Эпический человек, расценивающий свою жизнь через героическую «славу», помимо разных частных функциональных самоопределений узнает одно *всеобщее* определение — «смертный». В результате он выходит за рамки *особого* рода и открывает себя в качестве члена *единого* рода человеческого, в котором каждый, помимо прочего, имеет и одно существенное «назначение» — быть смертным. *Смертность* — не функция существования, а определение человека в сути его бытия, поэтому она называется просто «доля смертного» — μοῖρα θανάτου (см., например: Одиссея. II, 100; II, 238; XVII, 326). *Этим* «пределом», *этой* «петлей» человеческая жизнь схватывается в нечто целое, не распадающееся на сумму занятий и поступков.¹ Смерть, конец, несет в руках венец жизни (напомним, например, знаменитый рассказ Геродота о Солоне и Крезе (I, 30—32) с его заключением: «Во всяком деле нужно иметь в виду его исход, чем оно кончится»). Она вершит жизнь, и поэтому хорошо, если она придет в момент, когда сам человек находится на вершине, в расцвете. Такова логика героя.

Герой, который не просто смертен, а как бы делает смерть своим призванием, делает тем самым себя человеком по преимуществу.

¹ Ibid. P. 356 (рус. пер. С. 321).

¹ См.: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 331—341.

ву, иными словами, в славе героя людям явлена суть бытия человека вообще. В этом смысле героическая слава (как и героическая красота) «теоретична».

Что такое героический подвиг? В нем повторяется в наиболее напряженной форме обращающее и завершающее действие эпоса. Жизненная деятельная энергия извлечена из всех практически расчлняющих ее занятий, сосредоточена в мощь героического тела, доведена до предела в боевом раже, и в этот самый момент она встречается с мощным противотоком запечатляющей смерти (это разительнее всего представлено в сцене гибели Патрокла, падающего от руки самого Аполлона, — Илиада. XVI, 783 сл.).

Молниеносная вспышка подвига потому и остается для всех и навсегда в слове славы, что здесь явлена суть всего человеческого, свет всеобщности, в котором люди отныне видят себя и смысловые формы мира. В свете этой молнии выступает «все». Поскольку сам эпос и есть это слово, он и становится культуротворческой почвой нового мира.

Попробуем суммировать наши результаты. Переход от мифа к эпосу, говорили мы, можно понять только раскрывая сам эпос как культурную форму исхода: по способу его существования, по характеру языка, по поэтической конструкции, наконец, по глубинному духовному устремлению. Эпос не потусторонен мифу, но в его стихии миф превращается в искусство, и этим превращением жив эпос. Собственно, впервые является здесь и само искусство, что немаловажно для понимания его природы. Естественным порождением эпического — не скажу искусства, но — сознания, понимания, восприятия жизни оказывается *лирика и трагедия*...

Эпос — не результат, а само движение перехода, обживание границ. Он переходит от мифа к мифу, собирает их, компонуется, комбинирует, импровизирует, образуя их общее место, место общения, принадлежащее всем и не входящее ни в один миф. В этой особой точке миф экзистенциально (эстетически) превосходит себя. В художественном свете эпоса атрибуты и содержания мифа превращаются в сказочно-легендарную и метафорическую *материю*. Эпос создает из этого общего места (из этой «точки») особый мир и вкладывает в суть обитателей этого мира собственную природу: внутреннюю свободу от своих «практических» функций. Это возможность, внутренне присущая человеку как мыслящему существу, но отныне как бы впервые открытая и воплощенная в культурной форме.

Исход из мифа есть исход человека в новое измерение своего бытия, но в отличие, например, от библейского исхода — исхода не

из египетского рабства, а из мира мифических связей — в свободу бытия лицом к лицу с Богом, — эллинский эпический исход совершается в другой, иначе определенной сфере: в эстетико-теоретическом отстранении, отвлечении, освобождении от влутанности в ткань мифа, будь то «отрешенность» в облачении красоты, «отрешенность» в облачении героической славы или олимпийской «феории».

И красота, и слава не представляют собой ничего, помимо того, что они суть разные формы *исхода*, — исхода из, когда нет ничего, к чему мог бы быть совершен переход. Это не исход в землю обетованную, а *исход в исход*. Прекрасное не означает здесь «красивое на вид», «пышное» или что-нибудь в этом роде — только: отстраненное и замкнутое в своей цельности. Слава не означает «известность» или нечто, чем славятся, — слава — неиссякаемая, «вечнотекущая», по слову Гераклита, — есть исполненность жизни, полнота-красота, цельность, завершенная смертью, т. е. запечатленная навечно. Это появление индивидуальности (всеобщей единичности), которая оказывается не вне мира мифа, но как бы рядом с ним и, следовательно, некоторым образом равноцельной с ним, хотя это и не мир, а индивид (Ахилл, Агамемнон, Диомед, Гектор, Андромаха именно как самоценные художественные индивиды равны Зевсу, Гере, Аполлону, Афине...), — появление такой индивидуальности и знаменует переход, потому что сам переход и составляет внутреннее определение этой индивидуальности.¹

Рассмотрим это на примере отношения род—герой.

Мир мифа, как известно, установлен тотемными предками в «очень давние времена», и включение в этот мир предполагает ритуально-магическое отождествление с этими предками. Почитание предков как основной родополагающий ритуал существовал в Греции еще в догомеровские времена и никогда не утрачивал полностью своего значения. Но эпос, носителем которого был безродный род аэдов, выдвигает на первый план наряду с великими племенными родами некий общий род «эллинов». В ходе войны и в контексте эпоса каждый род должен был утвердить свою «родовитость» и всеобщее значение своего прошлого посредством славы принадлежащего ему героя, индивидуальной славы, которая облетела бы весь эллинский мир.

¹ «Сущность свободы состоит в том, что она благодаря самой себе должна быть тем, чем она является; поэтому то, что сначала представлялось как предпосылка и условие возникновения, лежащее за пределами классического идеала, должно войти теперь в собственный круг последнего, чтобы... реально выявить истинное содержание и подлинную форму» (Гегель Г. Эстетика. Т. 2. С. 153).

Эпос поэтому есть такое же основание общеэллинского мира, каким является для отдельного рода миф о его предках. Герои эпоса суть общеэллинские предки.

Но каждый герой имеет собственное имя и кровнородовую мифическую память, дополняющую это имя собственным значением. Посредством этого собственного значения имени героические индивиды распознают друг друга, представляя свои родовые мифы как паспорта. Военный лагерь образует особый род, род родов, род героев. Их родовая «субстанция» — это слава, т. е. сама всеобщность. Таким образом, героический индивид принадлежит сразу двум родам: роду крови и роду славы. Что оба рода вполне реальны и что их двойственность конфликтна внутри себя — покажет трагедия.

Героический индивид — член кровного рода, но как член «славного» рода он как бы соразмерен своему кровному роду.

При этом собственное мифическое и родовое прошлое становится как раз индивидуализирующим, обособляющим признаком. И по отношению к этому «родовому пятну» герой чувствует себя свободным.

В сети сражения, в единственной сети, которая пока еще стягивает новый род, кровно-родственные нити распущены, род не обеспечивает герою славы, он должен создать себе сам славное имя и как бы заново породить родивший его род.

Таким образом, герой и являет собой точку перехода. Через него можно войти в мир его мифа, но через него же мы выходим в общий роковой мир троянской войны, в мир эпоса, новой почвы эллинского рода. Важнее, однако, что эпический герой становится местом рефлексии родового человека над собой, — рефлексии, благодаря которой Эакиды, Дарданиды, Кадмейцы, Пелопиды и проч. узнавали себя как «смертные». Сам герой представляет собой такую рефлексию внутри себя. Смысл его подвига двойствен. С одной стороны, он вполне утилитарен, дело ведь происходит на реальной войне, а не на спортивном состязании, герой защищает стены родного города, в этом его героическая функция. Однако героический фатализм, знание, что все заранее предрешиено, способность смотреть на свой поступок глазами богов отрывает подвиг от этой его функции и превращает героя в отрешенный, обращенный на себя образ.

Может быть, наиболее героичен в этом смысле в «Илиаде» Гектор. Патрокл гибнет, но до последнего вздоха он уверен в отмщении собственной гибели и конечной победе ахейцев. Ахилл знает о своей грядущей гибели, но при этом главный противник, последняя опора Трои — Гектор будет убит и ахейская победа

обеспечена. И только один Гектор — герой, знающий не только о своей личной гибели, но и о бесплодности своего подвига:

«Твердо я ведаю сам, убеждаясь и мыслью и сердцем,
Будет некогда день, и погибнет священная Троя,
С нею погибнет Приам и народ копыеносца Приама», —

говорит он Андромaxe (Илиада. VI, 447—449).

Если первая сторона героической славы связана с отношением герой—род, то вторая — с отношением герой—бог. Способность смотреть на себя глазами бога — это способность «теоретически» рассматривать себя, видеть себя свободным от функционально-роковых пут. Героическая гибель для смертного есть такой же способ освобождения от частностей своих действий, своего характера, своего мифо-родового прошлого, какой для бессмертного — смех. Смех, который составляет глубочайшее ядро олимпийского божества, который превращает все земные события — если их рассматривать с точки зрения богов — в некую игру, этот бессмертный смех имеет своим эквивалентом в мире смертных героическую смерть, готовность к которой герой с самого начала поместил в самое средоточие своей натуры.

Итак, мы подошли теперь к роду олимпийцев. Здесь можно пройти тот же путь, который был нами пройден при описании гомеровской концепции тела, судьбы и героя в его отношении к роду.

Отношение олимпийца к своему мифическому прошлому уже отчасти было нами затронуто. Следы древнейшего хтонизма довольно отчетливо различимы, и пласт этот может быть детально реконструирован.¹ В эпосе этот древнейший пласт превращается в эмблематический орнамент божественных атрибутов, спутников, устойчивых определений и некоторых экстраординарных проявлений (как, например, сотрясение «многохолмного Олимпа» манием Зевсовых бровей или гневным возмущением Геры, титанический крик Афины на колеснице у Ахилла, огромные размеры раненого и рухнувшего на землю Ареса и т. д.). Обратим внимание лишь на один аспект, в котором, на наш взгляд, обнаруживается мифопреобразующее действие эпоса. Речь идет о взаимоотношении «многoименности» бога и его художественного единства.

Мифо-магический «структурализм» предполагает жесткое тождество функции и деятеля при парадигматическом понимании самой функции (бог дождя есть бог плодородия, плодотворения, пророчества, силы, но не потому, что он объединяет эти функции, а потому, что они парадигматически суть одно и то же). Много-

¹ См.: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 288—296.

именность же олимпийца — иной природы. Она собрана из разных сфер, образуя настолько изменчивую композицию имен, что часто провоцирует изобретение новых.

Помимо традиционных эпитетов Зевса — «молниевеержец», «тучегонитель», «туч собиратель», «владыка», «отец», «промыслитель небесный», существует еще Зевс-гостеприимец (защитник гостя) (Илиада. III, 350, 365; XIII, 624; Одиссея. III, 346; XIV, 158), Зевс-мститель за молящих (Илиада. XXIV, 570, 586; Одиссея. VI, 207; VII, 164, 180, 316; IX, 270 и т. д.), Зевс-покровитель царской власти (Илиада. I, 175, 279; II, 196, 482 и т. д.). Трагедия знает Зевса-хтониона (подземного), который вершит суд над мертвыми. Помимо этого, Зевс объединяет вокруг себя композицию древних природных функций (кроме «молний» и «туч»). А. Ф. Лосев в своей книге о Гомере перечисляет с указанием мест следующие «натуралистические» определения Зевса: насылатель дождя, снега и погоды вообще; бог года; бог, живущий в эфире; породитель рек, ветров, бурь и грома.¹

Афина, помимо своего стандартного хтонического эпитета «совоокая», имеет, например, такой атрибут, как эгиду, представляющую собой собрание хтонизмов:

«Бросила около персей эгид, бахромою косматый,
Страшный очам, поразительным Ужасом весь окруженный:
Там и Раздор, и Могучесть, и, трепет бегущих, Погоня,
Там и глава Горгоны, чудовища страшного образ,
Страшная, грозная, знаменье бога всесильного, Зевса!»

(Илиада. V. 738—742).

Традиционное прозвище Афины — Паллада (потрясающая?). Но в Тегее и Мантинее ее прозвище Алея (от ἄλεια — убежище) (Геродот. История. I, 66; IX, 70), на острове Хиос она зовется Полиухос — градохранительница (I, 160), в Дельфах — Прония (от πρόνοια) — Афина-провидица (I, 92), на острове Саламин есть праздник в честь Афины-Скирады (VIII, 94), и т. д.

Несмотря на всю эту многоименность, эпический олимпиец — единый индивидуальный, художественно осмысленный образ, в котором устойчивые функциональные эпитеты и прозвища располагаются в одном ряду с качествами, только что импровизационно открытыми эпическим поэтом. Функциональные узлы системы превращаются в черты художественной характеристики. Это свойство эпической поэзии в особенности ярко проявляется в так называемых гомеровских гимнах, созданных по образцу искон-

¹ Там же. С. 291.

ной гимнической поэзии, но представляющих собою нечто существенно иное. Древний гимн также отличался от обрядовых и культовых песней другого рода тем, что дело в нем шло не столько о каком-либо сакрально-практическом акте, сколько о рассматривании, любовно-восхищенном описании божества и вдумывании в его природу. Гимны же гомеровидов почти целиком представляют собой образцы блестящей художественной характеристики бога. Все эти функциональные определения превращаются в материал для такой характеристики.

Так, например, наиболее многоликий и неуловимо изменчивый бог Гермес — традиционно посланник, вестник богов, бог дороги, порога, проводник душ в Аиде — в гомеровском гимне, рассказывающем о том, как Гермес похитил у Аполлона быков и как потом помирился с ним, подарив Аполлону изобретенную им лиру, — этот Гермес с самого начала характеризуется буквально потоком прозвищ:

«...ловкач изворотливый, дока
Хитрый пролаз, быкокрад, сновидений вожатый, разбойник,
В двери подглядчик, ночной соглядатай...»

(ст. 13—15).

Цель такого описания, разумеется, не просто перечисление всех функций и свойств Гермеса, их как бы каталогизация на ге-сиодовский манер — речь идет о художественной характеристике персонажа, в которой древние прозвища неразлично смешаны с новыми определениями, открытыми в этом индивиде художественно внимательным взглядом.

Бог, который обитает в стихии эпоса, в его контексте, относится к своим функциям и «силам» как к чертам характера и способностям, будучи *сверх того* еще единым индивидом, существенно свободным от системы своих определений, аспектов, функций, действий, сил, способностей и божественных обязанностей. Боги прежде всего «блаженные» (μακάρες), эпитет, который в применении к богам едва ли можно найти в Месопотамии или Египте.

Таким образом и происходит расщепление единого мифического мира на «практический» мир действия, страстей, долей-долгов, функциональных предназначений, особых сил-способностей и «теоретический» мир «блаженного» смеха, рассматривания, славной памяти и героически освобождающего фатализма.

Однако, как и все другие состояния этого «теоретического» мира, «блаженство» богов оказывается двусторонним, т. е. и оно есть внутри себя некий постоянно совершаемый акт перехода.

велел Страху и Ужасу седлать коней, чтобы мстить троянцам во что бы то ни стало, хотя бы потом ему было суждено «...пораженному Зевса перуном / С трупами вместе лежать, в потоках кровавых и в прахе» (XV, 117—118). Но Арея удерживает Афина, напоминая о власти Зевса и все о том же непреложном законе, по которому смертные должны умирать в положенные им сроки (XV, 128—141).

Мы видим, таким образом, что эта таинственная, властвующая над богами «неизбежность» основана как бы на взаимном договоре небожителей не нарушать единственную грань, которая решительно отделяет богов от людей, — грань смерти. Как известно, боги даже не могут видеть смерть (Еврипид. Алкеста. 23; Ипполит. 1437). И не могут они это делать потому, что в противном случае разрушилась бы та «рампа», которая отделяет театр военных действий и человеческой жизни вообще от «теоретически» рассматривающих его богов. Грань между «практическим» и «теоретическим» не должна разрушаться.

К чему же сводятся вехи и результаты пройденного пути?

Мир эпоса условно расчленяется на три сферы, отделенные друг от друга некими гранями и находящимися в отношении взаимной рефлексии: 1) подразумеваемая и периферийно присутствующая в эпосе сфера обыденного мира и общинного мифа; 2) сфера, захватывающая основную объем эпоса, — сфера героической жизни, отделенная от первой гранью войны; 3) третья сфера — Олимп, отделенный от второй (и, стало быть, от первой) всеобщей гранью смерти. Между этими сферами отношение экзистенциального и эстетического исхода. Обыденная жизнь может «теоретически» отнестись к себе (освободиться от своей внутренней ограниченности), поскольку находит в эпической героике возможность подобного самоотстранения. В славной смерти героя родовой человек открывает для себя всеобщий смысл бытия, свою принадлежность общему роду «смертных». Героическая слава общего прошлого включает его в общий род «эллинов». Только этот внутренний переворот, только этот эпический исход в себя делает его потенциальным гражданином полиса, строящегося на основе столь же надродового и в этом смысле всеобщего определения — *свободный*.

Герой же превосходит свою героическую «функцию» в боге. Эпически осмысленная слава героя превосходит славу его военных подвигов. В славе бессмертные боги замечают смертного человека, а смертный встречается лицом к лицу с богом (как, например, Патрокл с Аполлоном — Илиада. XVI, 786—817). Эпос и бог открывают в герое самозначимую форму превосходного отношения к бытию.

Верно и то, что и боги — бессмертные — исподволь включают в свое самопонимание понимание человеческого удела. Потому что они и «договариваются» не нарушать эту конститутивную грань, не спасать своих любимцев от предназначенной им смерти. «Бессмертные» тем самым ограничены человеческой «смертностью».

Герой также не разрывает своих отношений с родом. Род начинает в нем иную жизнь. Некоторым образом герой становится родоначальником «всеобщего» рода. Ярче и предельнее, чем в эпосе, это раскрывается в трагедии. Родовые связи приобретают здесь характер роковых, прошлое рода открывается внутри героя как его собственная природа, и в этом трагическом противостоянии роду как самому себе очищаются и проступают личностные черты человека.

Такова система эпических исхождений и возвращений, взаимоотношений и взаимораскрытий. Всякая сфера и всякое существо здесь суть смысловые формы и события, события исхода. Героический подвиг или героическая слава по своему внутреннему содержанию есть, с одной стороны, взаиморефлексия рода и героического индивида, а с другой — героя и бога. Божественное «блаженство» есть также внутреннее движение и переход между действительными «силами» и отстраненным «смехом», между свободным вмешательством и роковым следствием, которое это вмешательство может вмешать в свободу, между равно-свободой олимпийцев и их взаимоограничением.

Пожалуй, единственным явлением в рамках этого мира, которое представляет собой непротиворечивое соединение всех «теоретических» сторон и, сверх того, как бы наглядно реализует в себе суть описанного отношения, оказывается *красота*. Это неудивительно, раз все «теоретические» определения являются разными сторонами именно эстетического отношения. Это тот самый пункт, в котором эстетическое не просто позволяет найти в себе «теоретические» определения, но само непосредственно превращается в «теоретическое», как только совершенная красота будет понята не в виде некоего прекрасного тела, а в качестве *тела красоты* как таковой.

1976 г.

ОТКРЫТИЕ СОЗНАНИЯ (Древнегреческая трагедия и философия)

«Всем правит молния».

Гераклит

В одной из записей, относящихся к 1970—1971 гг., М. М. Бахтин говорит: «Свидетель и судия. С появлением сознания в мире... мир (бытие) радикально меняется. Камень остается каменным, солнце — солнечным, но событие бытия в его целом (незавершенное) становится совершенно другим, потому что на сцену земного бытия впервые выходит новое и главное действующее лицо события — свидетель и судия. И солнце, оставаясь физически тем же самым, стало другим, потому что стало осознаться свидетелем и судией. Оно перестало просто быть, а стало быть в себе и для себя (эти категории появились здесь впервые) и для другого, потому что оно отразилось в сознании другого (свидетеля и судии): этим оно в корне изменилось...».¹

О чем, собственно, тут речь? О возникновении человека или просто о психологическом эффекте? Ни тем, ни другим образом. Явление сознания видится здесь Бахтиным в странном, непривычном для нас ракурсе: как событие в мире, — глубже: как онтологическое событие, радикально меняющее смысл бытия сущего, лучше сказать, впервые наделяющее сущее смыслом «заметившего себя» бытия. Нечто безразличное различилось с собой, вышло из глухого беспмятства. Настало то, что может *быть*, быть *собой*, участвовать в событии собственного бытия. С явлением сознания само сущее как бы оглянулось на себя, вспомнило себя, опомнилось, пришло в себя — словом, само некоторым образом пришло в сознание. Такое пришедшее в себя сущее есть иначе, чем прежде; его бытие уже некое «надбытие» по сравнению с прежним, непосредственно натуральным, которое кончилось, а может быть, никогда и не было. В присутствии сознания же все сущее не просто

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 341.

есть, но — перед лицом свидетеля и судьи — относится к себе, отличается от себя, не совпадает с собой, всегда пребывает в поле *возможностей быть*. Никакая эволюция ничего не меняет в натуральном мире, но мир в сознании повсюду погружен в смысловые «первоначала бытия»,¹ движение в них меняет все. Нужны громоздкие ритуалы и жертвы, чтобы мир шел знакомым путем, вновь и вновь впадая в себя и словно забыв о темном прошлом начала...

Согласен, все это звучит слишком метафорично, а потому оставим несвоевременную метафизику, пойдем более привычным и добропорядочным путем. Тем не менее читателю следует помнить, что предлагаемая его вниманию работа помимо прочего заключает в себе попытку пояснить одним примером приведенную выше мысль М. М. Бахтина.

Речь пойдет об открытии сознания и в этой связи о древнегреческой трагедии. Что значит «открытие сознания», почему и в каком смысле это событие можно связывать с феноменом греческой трагедии — все это будет выясняться по ходу дела, но некоторые наводящие положения надо высказать сразу, не пугаясь их оголенной схематичности и категоричности.

Мир человека всегда уже так или иначе пронизан сознанием, охвачен им. Он внятен, значим, осмыслен и только потому так или иначе действителен. Однако и сознание поначалу нацело захвачено миром, скрыто в нем. В самой форме событий мира открыты человеку формы его участия в мире. Разрыв между обстоятельствами и поступком сведен к минимуму, так что человеческое поведение приобретает как бы инстинктивный характер. В этом смысле я и говорю о состоянии замкнутого или скрытого сознания.

Сознание таково в любом устойчивом и хорошо воспроизводимом мире повседневности. Оно таково в каждой исторически состоявшейся, сложившейся в определенный тип — традиционный, национальный, сословный, бытовой — форме человеческого мира. Оно таково, наконец, в индивидуе, поскольку он внутренне определяется своим характером, нравом, типом, родом, своей сословной, корпоративной или профессиональной принадлежностью, своей идеологией или конфессией. Соответственно мы и говорим часто о сознании в этом обобщенно-типологическом плане: языческое, национальное, классовое, корпоративное, мешанское и т. д. В таких плоскостях и абстрактных типах потерявшие себя люди ищут себе замену, именуемую ими идентичностью.

¹ Там же. С. 361.

Перед нами, разумеется, абстракции, но абстракции, живущие вполне реально, обладающие реальной, едва ли не демонической силой. Такая всегда-уже-присвоенность сознания сложившимся миром создает естественное поле тяжести, в котором человек встает на ноги, пробуждается для бодрствования. Открытие сознания вовсе не психологический опыт, а тот глубинный и трудный экзистенциальный переворот, который называется еще открытием личности...

Исторические формы открытия сознания или, скажем так, формы, в которых человек приходит в себя, обретает неповторимое лицо, обращенное к другим сущим и возможным лицам, — эти формы суть средоточия культур как общезначимых и уникальных опытов бытия человеком, то, где и как культура говорит свое «Се человек!» Каждой культуре соответствует также, вообще говоря, своя форма замкнутого или потенциального сознания. Понятно, однако, что эта «культурная материя» характеризуется многими общими чертами. С известной долей условности можно принять в качестве предельной и наиболее ясной формы замкнутого и скрытого существования сознания миф, и мы без труда найдем отчетливые черты мифа в любой из вышеперечисленных форм.

Вот почему разумно начать культурологическое исследование форм открытия сознания именно с античности. Здесь ведь культура соотносится непосредственно с миром живого мифа, и вместе с тем само пробуждение от мифа (эллинский исход) пережито здесь с предельной трагической силой и осознано с предельной логической ясностью.

Задача состоит в том, чтобы показать, как вообще возможен подобный выход, что это за событие и в какой форме оно разворачивается.

Возможность такого размыкания и выхода из мифа была бы чудом, если бы миф был только структурой, только алгоритмически действующей «машиной по уничтожению времени». ¹ Но границы мифа — узлы, связывающие его начала и концы, входят в состав его событий, существ и вещей. В отличие от мира природы мир мифа не живет собственной жизнью, в которую человеку оставалось бы только включиться. Его «функционирование» существенно зависит от постоянного усилия человека, от его действия, будь это элементарное магическое действие или развернутый ритуал. Центральный мироустрояющий ритуал, имитирующий на-

¹ См. Предисловие.

чальные деяния тео- и космогонии, в свернутом или деформированном виде предваряет, сопровождает и оформляет все важнейшие события: разбивку поселения, строительство дома, брак, роды, смерть, охоту, посев и жатву. ¹ Но есть по меньшей мере два ритуала, в которых человек мифа подходит к пределам, к возможности обзора и осознания своего мира в целом: 1) ритуал инициации (посвящения) — пробуждение, второе рождение, переход из небытия в мир; 2) космогонический ритуал нового года, ритуал очищения и обновления, действо, в котором движения, процессии, реплики, загадки и ответы, рецитация сказаний — все призвано воссоздать первотворящие слова, деяния и события-первообразы, чтобы заново устроить мир, оградить его от неустроенной стихии и пустить в ход. Именно к таким точкам стянуто мифическое сознание, именно здесь миф специальными приемами очищает себя от накопившихся неточностей, ошибок, огрехов, недоумений — словом, от следов сознания, неусвоенного, неразтворенного в мире, — очищает и восстанавливает свою алгоритмическую ясность.

Протагонисты космогонического ритуала — шаман, царь-жрец, мистагог, вообще космогонический герой-посредник — зачинатель, зачинщик и инициатор, действующее начало мирового хора, но одновременно и наиболее страдательное существо, потому что испытывает и несет на себе бремя не только всеобщей памяти, но и всего неразрешенного сознания. Именно в нем, согласно намеку Аристотеля, и следует искать истоки трагического героя (см.: Arist. Poet. 1449 a 10). ²

Филологи и историки культуры столь тщательно изучили мифологические истоки трагедии, что теперь вряд ли кто-нибудь сомневается в том, что изучать и понимать древнегреческую трагедию, игнорируя ее кровную и функциональную связь с мифом и ритуалом, лишено всякого смысла. Теперь можно, пожалуй, даже говорить о возникновении другой, противоположной трудности. Искусство трагедии в Греции V в. до н. э. всецело связано с мифом и тем не менее — уже искусство, а не миф. Оно подражает мифу. Важно понять, что это значит. Театральная постановка устанавливает особые роли и позиции, прежде всего позицию отстраненного зрителя, позицию, внутренне присущую и драматургу, и актеру, и хору. Миф становится «поэмой», т. е. творением, созданием,

¹ *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 43—45, 82—92.

² Подробнее см.: *Толстой И. И.* Лэды: Античные творцы и носители древнего эпоса. С. 26—43.

изделием автора-поэта, и «теоремой» — зрелищем, схемой, складом событий. Зритель всем сердцем и умом — только не делом — участвует в происходящем на оркестре. Он эстетически отстранен от действия, освобожден от его смертельной или сакральной реальности.

Но не только это, не только уяснение собственно художественной природы трагедии, понимание того, что искусство — это миф, в котором уже не живут (его рассматривают, осмысливают, осознают), помогает нам уловить смысл интересующего нас превращения. Само содержание трагедии имеет прямейшее отношение к делу.

Трагический театр не просто одно из выражений или одна из форм, в которых это событие происходит. Открытие сознания — это-то я и хотел бы показать — составляет само содержание трагедии, то, о чем она рассказывает и что показывает. Трагедия есть зрелище сознания, сознание как зрелище. Героизм трагического героя — героизм предельного сознания.

1. ПОЭТИКА

Теперь, после того как основные предпосылки и предрассудки автора в какой-то мере, буду надеяться, прояснены и обозначена основная перспектива нашей темы, легче увидеть, как и где пройдет путь исследования. Не будет, наверное, большой неожиданностью, если поиск ответов на поставленные выше вопросы мы начнем с изучения «Поэтики» Аристотеля.

«Поэтика» значима для нас во многих отношениях. Во-первых, потому, что это единственное произведение, в котором достаточно подробно разобрана не только внешняя, но и внутренняя форма трагедии, ее смысловое средоточие и целенаправленность. Во-вторых, потому, что перед нами здесь развернутое понимание греческой трагедии греческим умом, и, если мы хотим, чтобы наше собственное понимание (и даже просто художественное восприятие) имело отношение к делу, оно должно быть направлено, подготовлено, образовано продумыванием Аристотелевой «Поэтики». В-третьих, потому, что, если рассматривать «Поэтику» не изолированно, а как часть или даже своеобразное преломление аристотелевской философии в целом, ее содержание перерастает рамки трактата по теории искусств и возникает возможность использовать систему ее понятий для описания сознания как экзистенциального начала собственно философского расположения

ума. Именно «Поэтика» Аристотеля позволяет понять, как и почему трагический театр приводит человека в сознание, иначе говоря, пробуждает в нем то самое тотально отстраняющее удивление, которое готово разразиться собственно философской мыслью.

Напомню для начала несколько общеизвестных утверждений Аристотеля.

Источком всякого искусства Аристотель считает «мимесис» — подражание — свойство, прирожденное человеку и отличающее его от животного. В самом деле, подражание представляет собой как бы элементарный акт осознания. Оно замещает натуральный предмет или практическое действие их миметической имитацией (в движениях, звуках, изображениях) и тем самым уже отстраняет человека от собственного мира, дает место отношению к этому миру и к себе в нем, допускает не только обучение, но и свободное рассматривание, игру (см.: Poet. 1448 b 5—20).

Миметическая имитация мифа, сколь бы ритуальной она ни была, всегда уже содержит в себе возможность зрителя, располагающегося вне, в стороне от (самого же себя как) участника действия. Поэтому «мимесис» — начало (возможность и формирующий исток) мусических искусств.

То особое подражание, которое составляет суть искусства (в узком смысле слова), отличается не столько средствами подражания — ритмическая речь, гармонизированный звук, танец, действо, сколько целью, направленностью подражания. Поэт, говорит Аристотель, отличается от историка или, например, физиолога (как Аристотель называет тех, кого мы часто называем греческими натурфилософами) не тем, что он пишет метрами, а те прозой. «Между Гомером и Эмпедоклом нет ничего общего, кроме метра» (47 b 15).¹ Парменид, добавлю от себя, писал гекзаметром, однако его столь же мало можно счесть эпическим поэтом, как и Эмпедокла. Можно переложить и рассказы Геродота каким-нибудь метром, от чего он не перестанет быть историком. «Различаются они тем, — говорит Аристотель, — что один говорит о том, что было, а другой о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее <важнее> истории, — ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном» (51 b 4—8). Заметим пока лишь эту странную на первый взгляд связь между «общим»,

¹ В дальнейшем, приводя беккеровскую пагинацию «Поэтики», будем опускать первые две цифры (14) и указывать только две последние. Цитируется преимущественно перевод М. Л. Гаспарова. См.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 645—680.

«возможным» и «важным», с одной стороны, а с другой — внутреннюю переключку поэзии — эпоса и трагедии прежде всего — с философией, которая, как известно, тоже направлена к «общему», «важному», «первичному».

То, что стремится миметически представить поэзия, относится к сфере общего как возможность, касающаяся каждого в существовании его бытия. Эта сфера противопоставляется сфере «единичного» (и случайного), сфере фактической истории, повествованию о том, что имело или имеет место на земле, о курьезах, странностях, обычаях, происшествиях, войнах... Все это не интересует поэзию, ни эпическую, ни трагическую. Сюжет трагедии представляет не несчастный случай, не страшное происшествие, не «вот, как бывает». Внимание трагического поэта сосредоточено на общем. Но это общее должно быть представлено художником как вполне возможное единичное происшествие, как некая «история», в которой сосредоточено и выражено нечто общезначимое. Трагическое событие поэтом не единично, а единственно по смыслу. Задача поэта состоит в том, чтобы совместить в одном зрелище жизненное вероятие (возможность), внутреннюю убедительность (логическую связность) и смысловую общезначимость (общность) бытия.

Но вернемся к Аристотелю. Вот его определение сущности трагедии: «Трагедия есть подражание действию (*μίμησις πράξεως*¹) важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному в различных ее частях, [производимое] в действии (*δρῶντων*), а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных страстей» (49 b 24—27). Определение указывает, во-первых, что есть предмет подражания в трагедии, во-вторых, основные средства, с помощью которых строится подражание, и, в-третьих, цель трагического подражания. Чуть ниже Аристотель говорит о средствах, выделяя среди них главные и второстепенные.

Продумаем это определение сути трагедии, двигаясь как бы извне, от более или менее внешних ее элементов, всегда сопутствующих театральному зрелищу, но, вообще говоря, необязательных, к сущностному ядру трагедии, к тому, без чего она перестает быть самой собой, сколь бы при этом живописно, потрясающе и «трагично» ни выглядело само зрелище. Поскольку трагическое

подражание зрелищно и производится действующими лицами, необходимо место действия, т. е. специальное устройство сценического пространства, чтобы глаз зрителя был настроен видеть то, что имел в виду поэт. Аристотель называет конструкцию и декорацию сцены устройством зрелища (или взора) (*τῆς ὀψεως κόσμος*) (49 b 31). Необходимо далее соответственно настроить слух и музыкально устроить действие — создать ритмический и мелический строй, который с самого начала охватывал бы действие единством формы. Вторым средством подражания (и материалом поэта) является речь, построение которой важная, но, как видим, далеко не единственная часть творчества трагического поэта. Музыкальную композицию, метрический строй хоровых партий, ритмику стихомифий — все это можно было бы по аналогии назвать *устройством слуха*.

Настроенные таким образом зрение и слух зрителей направлены к «предмету», к тому, что, собственно, с помощью музыкально и словесно развертываемого на сцене действия изображается и чему далее это изображение подражает. Предмет подражания определен Аристотелем тоже структурно, он содержит три момента: первое, по сути, — законченное действие, а вместе с ним две его «причины», внутренне связанные друг с другом, — мысль и нрав (этос), явное понимание и неявная понятость. Эти три неравнозначных момента находятся в довольно-таки сложных взаимоотношениях; можно, пожалуй, даже сказать, что не само по себе действие, а именно эта напряженная, неоднозначная связь действия, помысла и нрава как раз и составляет содержание трагической коллизии.

Теперь мы подходим к очень важному месту. То действие или скорее та *связь* действий, на подражании которой сосредоточена сама суть трагического зрелища, Аристотель называет *мифом*. Миф же, по его словам, есть не что иное, как *σύνθεσις* или *σύστασις τῶν πραγμάτων* — *сочетание, склад действий* (поступков, событий) (50 a 3—5). Такое сочетание, такая внутренняя связность действий и событий, что они складываются в нечто целое и внутренне законченное, есть, по мысли Аристотеля, миф, и именно так понятый миф образует цель (50 a 22), «начало и как бы душу трагедии» (50 a 38). Лишенная этой души, трагедия распадается, она утрачивает смысл и единство, и его уже нельзя возместить ни единством действующего героя, ни единством времени и места, ни ужасом происходящего. Она разрушается, как бы ни тщились имитировать ее с помощью прочих ее элементов. Известность имени героя, выведенного на сцену, и даже трагичность его

¹ *πράξις* значит здесь деяния героя и события, происходящие с ним. Ср. начало II главы: «Все подражающие подражают лицам действующим» (48 a 1).

судьбы вовсе еще не делает представление трагическим. Не герой сам по себе делает происходящее трагедией, наоборот, «склад событий» может открыть трагизм и неведомого героя (51 b 22). Вот почему «ясно, что сочинитель должен сочинять не столько метры, сколько мифы: ведь сочинитель он постольку, поскольку подражает, а подражает он действиям (складу действий. — А. А.)» (51 b 27).

Следуя Аристотелю, можно, значит, так охарактеризовать то, что стремится подражательно представить трагическое зрелище. Во-первых, как мы помним, это нечто *общее*, общезначимое, относящееся к всеобщей доле человеческого бытия, а не к случайным обстоятельствам и приключениям его повседневного существования; речь далее идет о чем-то внутренне затрагивающем человека в его бытии и потому «серьезном», «значительном» или «важном»; вместе с тем при всей отстраненности от жизненной повседневности это общее и важное должно быть «возможным», т. е. логичным, по меньшей мере правдоподобным. Теперь это общее, важное и возможное раскрывается как «законченное действие», завершенная в себе связь действий, целостное событие жизни. Наконец, источник, прообраз и как бы общий схематизм такой связи действий и событий в завершенную целостность, которую ищет сочинитель трагедии, Аристотель видит в мифе, так что сочинить трагедию — значит прежде всего сочинить миф.

Ясно, что миф, о котором говорит тут Аристотель, миф как источник и схема трагедии, весьма далек от архаического мифа. Миф сам по себе уже достаточно отошел в легендарную даль и эстетизирован эпосом, чтобы стать кладовой поэтических сюжетов. И все же даже нам, всего лишь читателям Эсхила и Софокла, при всех филологических штудиях не умеющим уловить и малой части сакральных намеков и смыслов, внятных каждому афинянину, — даже нам ощутимо, с какой серьезностью относится трагический поэт к мифу, с каким жутким трепетом он припоминает миф, чтобы подражать ему в своей постановке. Ничего похожего нет ни у Гомера, ни даже у Гесиода.

Как бы там ни было, из определения Аристотеля явствует, что трагедия по самой сути своей непосредственно соотносится с мифом, а не с жизненными приключениями. В трагическом произведении не должно быть и духа авантюрного романа или психологической драмы. Но миф здесь, разумеется, не басня, не метафора, не абстракция. Он жизненно серьезен и, стало быть, прямо соотносится с жизнью. Как? Так, как связное, форма и целостность соотносены с бессвязным, рассеянным, неопределенным, несостояв-

шимся, как свершенное — с несвершившимся. Чтобы отнестись к жизни, трагедия должна сначала сформировать из нее как из материала нечто мифоподобное. Первым делом нужно показать, каким образом события жизни, по видимости случайные, могут сложиться или сокровенно складываются в нечто необходимое и цельное, в некое подобие мифа. Первый шаг — собирание жизни в нечто целое, обозримое. На этом пути к мифу трагик и мог опереться на две определенности — две «причины» трагического сочетания действий, которыми жизнь заранее сцеплена и обобщена: образ мыслей и характер. Поэзия говорит не о случайных людях, а о героях, имена которых связаны в памяти с известным типом поведения, нравом, характером. Характер и есть, по слову Аристотеля, то общее, что стремится показать поэзия, ибо «общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то [характеру] подобает говорить или делать то-то» (51 b 9). Характер выражает определенность образа мыслей (свой ум) (50 b 4), устойчивую склонность или постоянство предпочтений (b 7—11), определяющее направление выбора, вообще отделяющее для человека действительное от возможного и несуществующего и тем самым устрояющее или разрешающее мир как «свой мир». Поэтому-то Аристотель и называет «две причины действий, мысль и характер, в соответствии с которыми все происходит к удаче или к неудаче» (50 a 1—3).

Этос как общее и формирующее вплотную подходит к мифу как предмету трагического подражания и решительно не совпадает с ним. В этом несовпадении — в открытии *этоса*, с которым был слит, — все дело. Для трагического поэта важно не «каковы люди», а что происходит с человеком, не тот или иной образ действия, а превратности деятельного осуществления человека, трагическая связь успеха и поражения, счастья и несчастья.

«Цель [трагедии — изобразить] какое-то действие, а не качество, между тем как характеры придают людям именно качества, а счастливыми и несчастливыми они бывают [только] в результате действий. Итак, [в трагедии] не для того ведется действие, чтобы подражать характерам, а, [наоборот], характеры затрагиваются (*συμπαραλαμβάνουσιν* — *сопривлекаются*. — А. А.) [лишь] через посредство действий», — так что, заключает Аристотель, если без действия трагедия невозможна, то без характеров вполне возможна (50 a 14—26). Миф, сцепление действий, образующее целое и законченное событие, — душа, сущность, «что» трагедии, средоточие, без которого нет трагедии, а характеры — качества, нечто сопутствующее, вторичное и определяемое этой сущ-

ностью. Поэт должен найти или сочинить такие характеры действующих лиц, которые необходимы, чтобы могло развернуться трагическое действие; сначала надо представить чертеж сочетания событий (миф), а уже затем подбирать к нему характеры, сочинять свойственные им мысли и речи, изукрашивать жизненными оттенками графический рисунок трагедии (50 а 39, 55 а 34—55 b 23). Трагедии подходит, значит, не всякий характер, а как бы уже обобщенный. Аристотель дает несколько его определений. Прежде всего, очевидно, это должен быть деятельный, целеустремленный, стремящийся к осуществлению характер, иначе не будет действия (50 а 16). Далее. «Трагедия есть подражание людям лучшим, чем мы» (54 b 8). Но не слишком, потому что вид крушения достойного во всех отношениях человека вызывает не сострадание, а возмущение (53 а 7). Тем не менее трагический герой скорее лучший, чем худший (а 17), во всяком случае добропорядочный, честный (χρηστός), если и совершающий преступление, то по какой-то ошибке (ἀμαρτία — 53 а 11), как бы промахнувшись.

Иными словами, трагический герой есть человек по преимуществу, человек, взятый в очищенной, подчеркнутой, выявленной и идеализованной человечности, разумеется, в греческом ее понимании. Он не беспорочен, но и не подл, им движет своя, но нравственная воля, он порядочен, скорее, даже лучше других, что не спасает его от жестоких промахов и огрехов, присущих самой природе человеческого характера и действия.

Вот почему именно судьба, а не своеобразие характера трагического героя (который есть лишь условие того, чтобы жизнь выросла до судьбы) существенна в герое. И вот почему эта судьба затрагивает людей независимо от их характеров, почему она способна вызвать сострадание, страх и то, что Аристотель однажды (52 b 39) называет вместе с этими трагическими патосами, — человеколюбие (φιλανθρωπία).

Идея человека как такового, конструирующая трагического героя, возводит этос, т. е. замкнутую в себе индивидуальность, живущую «своим» умом, в «своем» мире, в судьбу как общезначимую возможность. Эта идея не противопоставляет индивидам некую усредненную абстракцию человека вообще, а сводит их лицом к лицу, собирает их в со-знании как соучастников и сосвидетелей события сбывания человеком. И не здесь ли кроется смысл трагического *очищения*?

Основное же качество трагического героя, благодаря которому его действие способно обрести завершенную целостность, а он

сам — осуществиться в нем, — это качество — последовательность и неуклонность последования. Ведь трагическое сочетание событий исключает случайность, в них «не должно быть ничего нелогичного, иначе они вне трагедии» (54 b). Это прямо подводит нас к той характеристике трагического героя, которая чаще всего встречается у самих трагиков и занимает одно из центральных мест в исследованиях о греческой трагедии, но о которой Аристотель здесь почему-то ничего не говорит. Я имею в виду пресловутую «хюбрис» (ὑβρις) — «вид пренебрежения», как говорит Аристотель в «Риторике» (1378 b 15), некая надменность воли, оскорбительно, с неосознанным удовольствием пренебрегающей достоинством другого, ее (воли) упрямая, ослепленная и упоенная своей правдой однозначность. В понимании этого слова нужно, впрочем, всегда помнить о том, что трагедия изображает не злодеев, преступников и деспотов, а вполне «добропорядочных» и что с той же самой «хюбрис», которая ввергла его в трагическую «ошибку», герой стремится к выяснению истины, чему ярчайший пример Эдип, этот неутомимый преследователь самого себя.

Обобщенный и вместе с тем твердый и определенный характер трагического героя, сосредоточивающий в себе не столько качества, сколько саму суть человека, обеспечивает энергию, логическую последовательность, т. е. внутреннюю связанность действия и возможность его сложиться в нечто целое, законченное. Не сам по себе герой существен для трагедии, а некое событие, возможное только с ним. Суть трагедии концентрируется в центральном событии. Посмотрим, как описывает его Аристотель.

Целое, напоминает Аристотель (50 b 26—b 32), — то, что имеет начало, середину и конец; значит, ничего до начала, ничего после конца, все внутри. Именно все. Не нужно даже вспоминать другие тексты Аристотеля (см., например: Phys. III 6, 207 а 9—14), чтобы уяснить: целое по определению не может быть связано с чем-то вне него, этого *вне* просто нет, оно целое потому, что все втянуло в себя. Любое целое — образ всего в целом, не фрагмент, не событие в жизни, не авантюра, а вся жизнь, стянутая в одно событие, решающее — здесь и теперь — жизнь в целом. «Сей день, — говорит Тиресий Эдипу, — родит тебя и уничтожит (Ἦδ' ἤμερα φῶσει σε καὶ διαφθερεῖ)» (OT, ст. 438).

Жизненные истории и происшествия не имеют ни начала, ни конца, ни середины; рождение и смерть приходят извне, ничего не начинают и не заканчивают. Трагедия же по сути своей эсхатологична, а для античности это значит, что она, во-первых, глубоко связана с мифом, ибо только миф дает поэту жизнь в формах и схе-

мах ее внутренней связности, а во-вторых, доводит эту мифическую связность до предела, до того конца, в котором заканчивается сам миф.

Событие, в котором жизнь оказывается обозримой в целом,¹ как нечто законченное и свершившееся, т. е. собственно событие, само вершащее, заканчивающее жизнь (сколько бы она потом ни длилась), — такое событие и есть смысловой и структурный центр трагедии. Целостность трагического действия сосредоточена вокруг этого центра, и только поэтому оно имеет вполне определенный объем во времени и пространстве. Вовсе не условия театрального представления, а сама природа изображаемого предмета, замечает Аристотель (50 b 34—51 a 15), требует этой ограниченности, ясности и легкой обозримости. Чем же определяется этот объем?

«Тот объем достаточен, внутри которого при непрерывном следовании [событий] по вероятности или необходимости происходит перелом от несчастья к счастью или от счастья к несчастью» (51 a 12—15). Перелом εἰς τὸ ἐναντίον — в противоположное — вот в чем середина, центр, средоточие трагедии. Это ее τέλος — цель, определяющая законченность: начало, конец и смысл целого. Только эта точка, это завершающее деяние, само действие поворота назад, заканчивающего событие жизни, отбрасывание к началу, а вовсе не весь объем завершаемых здесь и сейчас событий важен для трагедии. Сама история, внутреннее заканчивание которой раскрывает трагедия, может быть сколь угодно длинной: поход Ксеркса на Грецию, десятилетие троянской войны, 30 тыс. лет космической тяжбы богов...

Только теперь мы достигли эпицентра трагического действия. Это и есть та единственная точка, где в мифе, тщательно построенном трагическим подражанием, живет сама трагедия. Миф связывает жизнь в целое, но не совсем. Он всегда представляет историю героя как звено в истории рода. Колесо преступления и возмездия катится без начала и конца. Именно миф дает образ родового проклятия, чуждого, неумолимого рока, — образ, который трагедия стремится осознать и преодолеть. Трагедия добивается предельного сведения счетов, она останавливает колесо, заканчивает вращение мифа, сталкивает друг с другом преступление-возмездие и возмездие-преступление или вжимает их в одного человека. Точка, в которой встречаются две противоположные целеустремленности, где пересекаются путь вверх и путь вниз, собственно траги-

¹ См.: Маргвелашвили Г. Сюжетное время и время экзистенции. Тбилиси, 1976.

ческая точка трагедии — момент, вызывающий сострадание и страх, — эта точка характеризуется Аристотелем тройко, как точка *перелома* (перипетия), точка *узнавания* и точка *патоса*.

Переломом или перипетией называется вполне соответствующий логике дела, необходимо (или вероятно) из нее следующий и потому тем более неожиданный поворот дела в свою противоположность. Например, пришедший спасти — губит или собирающийся убить — погибает сам (52 a 4—a 22—28). «Узнавание же (ἀναγνώρισις), как ясно из названия,¹ есть перемена от незнания к знанию...» (a 29). Причем лучше всего, когда узнавание происходит вместе с переломом, ибо это и будет производить сострадание и страх (a 39). «Патос же есть действие, губительное или болезненное...» (52 b 12). Перелом, узнавание и патос (смертельная боль узнавания, запечатленная в маске, в которой с самого начала выступает герой) — три внутренне связанные стороны одного мгновения. Это очевидно в такой классически чистой трагедии, как «Эдип-царь», хотя, конечно, в других трагедиях эта связь могла быть представлена неполно, затушеванно и искаженно.

С самого начала трагедия подготавливает перелом. Тень подозрения падает на все происходящее. Речь второстепенных персонажей (вроде наблюдателя в «Агамемноне» Эсхила или хора рабынь в его «Хоэфорах»), речь хора и протагонистов, не говоря уже о речи пророков и ясновидцев (Кассандра в «Агамемноне», Тиресий в «Эдипе-царе» Софокла), полна таинственных намеков, явных и неявных недомолвок, двусмыслиц.² И когда наступает перелом, все как бы останавливается мгновенной вспышкой молнии

¹ ἀνα — приставка со значением повторности, как «пере».

² См. об этом: Stanford W. Ambiguity in Greek literature: Studies in theory and practice. New York; London, 1972. Ch. X, XI. P. 137—173. Подробный анализ структуры и языка «Эдипа-царя», изобилующего двусмыслицами, скрытыми голосами и тайными значениями имен, дан Ж.-П. Вернаном (Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Mythe et tragedie en Grece ancienne. Paris, 1972. P. 101—131). «Для каждого протагониста, — замечает Вернан, — замкнутого в своем собственном мире, словарь, которым он пользуется, остается большей частью темным; слово имеет один-единственный смысл. С этой односторонностью сталкивается сила другой односторонности. Трагическая ирония может состоять в том, что обнаруживается, как по ходу действия героя буквально „ловят на слове“, — на слове, которое оборачивается против него, давая ему на горьком опыте узнать тот смысл, который он избегал узнавать» (p. 35). Напомню в этой связи известную мысль М. М. Бахтина: «...открытие человека-личности и его сознания (не в психологическом смысле) не могло бы совершиться без открытия новых моментов в слове, в средствах речевого выражения человека. Раскрывается глубинный диалогизм слова» (Бахтин М. М. Указ. соч. С. 317).

узнавания, застывает в свете сознания, не могущего совпасть с миром, снова впасть в мир, вернуться в мир действия.

Все известное оказывается неизвестным, полюса оборачиваются, значения меняются на обратные. Открывается не поучительный смысл, а неустранимая, коренная *загадочность* бытия и человека. «Это напряжение... — пишет Ж.-П. Вернан, — делает трагедию вопрошанием, не имеющим ответа. В трагической перспективе человек и человеческое действие рисуются не как реальности, которые можно было бы определить или описать, а как проблемы. Они оказываются загадками, двойной смысл которых никогда не может быть ни устранен, ни однозначно зафиксирован».¹ Так, Эдип, разгадавший загадку Сфинги о человеке, открывает в конце концов себя, человека, как неразрешимую загадку. «Его истинное величие состоит именно в том, что предельно выражает его загадочную природу: в вопрошании».²

Если для трагедии важно именно законченное действие, даже сам момент его заканчивания или узнавания законченным, свершившимся, состоявшимся в себе, то, собственно, вовсе не действие — предмет изображения в трагедии, а этот самый момент *теперь* (*vûv*), когда пришла твоя *пора* (*καίρως*) сбыться, т. е. момент внутренней завершенности и исполненности жизни (*ἀκμή*), когда вся жизнь в целом с ее прошлым и будущим, освещенная некоей молнией, сознается героем (и зрителем) сосредоточенной в этом единственном событии. Создается потому, что впервые и навсегда создается и раскрывается (так, Эдип перед последним узнаванием говорит: «...ὁ καίρως ἤρῃσθαι τάδε — *вот срок (пора) всему открыться*» (OT, ст. 1050)). Момент трагедии есть момент истины. Истина по-гречески *ἀ-λήθεια* — *не-сокрытость*, исторгаемая и исторгающая из двусмысленных сумерек повседневности.³ В этот момент внезапно открывается все *как есть* — бытие, о котором можно сказать словами Парменида, что оно «не было, не будет, потому что все целиком пребывает теперь (*vûv*). Единое, сплошное...» (DK В 8, 5). Здесь действия, по ходу которых можно

¹ Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Op. cit. P. 31.

² Ibid. P. 131.

³ Философскую значимость такого прочтения «алетейн» настойчиво утверждал, как известно, М. Хайдеггер. В само существо человеческого бытия в мире входит потеряность его в этом мире. Поэтому «истину (раскрытость) надо всегда еще только отвоевывать у сущего. Сущее вырывают у потаенности. Любая фактическая раскрытость есть как бы всегда *хищение*. Случайность ли, что греки высказываются о существе истины в *привативном* выражении (*ἀ-λήθεια*)» (Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. Бибихина. М., 1997. С. 222).

было рассуждать, соображать, размышлять, складываются в цельное событие, которое можно только сознать.

Впрочем, о внутренней структуре и содержании этого решающего мгновения я буду подробно говорить дальше. Теперь же — только одно замечание.

Конструкция трагического мгновения — исходный пункт, целевая причина, композиционный центр трагедии. Более того, именно эта эстетически идеализированная обнаженность, зримость момента истины впервые утверждает сам театр в средоточии жизни. Ведь никакой поступок сам по себе не завершает жизнь, не формирует ее в судьбу. Действие, создающее законченный в себе образ сбывшегося, предполагает позицию вне переживаемой жизни и соответственно по природе своей эстетично. «...Страдание, — замечает М. М. Бахтин, — предметно переживаемое изнутри самого страдающего, для него самого не трагично; жизнь не может выразить себя и оформить изнутри как трагедию. Изнутри переживания жизнь не трагична, не комична, не прекрасна и не возвышенна для самого предметно ее переживающего и для чисто сопереживающего ему; лишь поскольку я выступлю за пределы переживающей жизнь души, займу твердую позицию вне ее, активно облеку ее во внешне значимую плоть, окружу ее предметной направленности ценностями... ее жизнь загорится для меня трагическим светом, примет комическое выражение, станет прекрасной и возвышенной».¹

Действие жизни может быть представлено завершенным там, где оно всей энергией, присущей героическому действию, отрывается от себя в созерцание, обращается в зрелище для себя, — где, иными словами, в самой жизни коренится и зарождается трагический театр. Можно, пожалуй, даже сказать, что трагический театр не просто подражает законченному в себе действию, не просто изображает то, что порою происходит в жизни (пусть и в жизни мифа), — нет, трагический театр, искусство и есть сам акт завершения.

2. КОМПОЗИЦИЯ

Посмотрим теперь, как поэтика собирания жизненного действия в законченное целое реализуется трагическим поэтом в формах драматургической композиции. Как трагик скрешивает, сво-

¹ Бахтин М. М. Указ. соч. С. 61.

дит к одной точке пути жизненного пространства, уже предначертанные мифом? Как объемлет он времена и сосредоточивает в одном мгновении эпохи и пласты времен? Как, словом, стягивает он божественный космос в обозримый космос сцены, на которой все божественные силы, содействовавшие и противодействовавшие поступкам, стоят, как хор, вокруг героя?

Как, стало быть, распределенные по разным местам, временам и ситуациям (а потому и не встречавшиеся, как день и ночь) действия и облики героя сводятся в этом сценическом космосе на одну ставку для сведения счетов и концов с концами? Как происходит встреча человека с самим собой, от которой герою нельзя уклониться в этом остановленном и насквозь прозрачном космосе? Короче, как трагический поэт композиционно организует событие, в котором человек замечает себя, приходит в себя и буквально сталкивается с собой в неразрешимой распре?

Разбирая выше принципы аристотелевской «Поэтики» и неявно сопоставляя их с известными нам образцами трагической поэзии, мы подразумевали, вообще говоря, определенную, а именно софоклову трагику, более того, именно трагику «Царя Эдипа», и впрямь едва ли не идеальную. Однако в дальнейшем я ограничусь почти исключительно разбором эсхилевских драм.

Эсхил — уроженец Элевсина, потомок старейшего рода евапатридов и элевсинских архонтов. По всей видимости, он был хорошо знаком с ритуалом элевсинских мистерий, во всяком случае, существует предание, что он подвергался преследованиям за раскрытие в трагедиях неких тайн, известных только посвященным (но он не был посвящен, что его и спасло).¹ Эсхил дважды, в 471 и 458 гг., по приглашению Гиерона I Сиракузского посещал Сицилию и умер там (в г. Гелы). По-видимому, живя в Сицилии, он был в общении с пифагорейцами. Цицерон передает мнение, согласно которому Эсхил ничуть не меньше пифагореец, чем поэт. «Аутентичность этой традиции, — замечает Дж. Томсон, — богато подтверждена свидетельствами из его сохранившихся пьес».² Пифагореизм рубежа VI—V вв. до н. э. прежде всего религиозная секта со своей теологией и космологией, с детально разработанным культом и системой очистительных обрядов. Помимо этого, отме-

¹ См.: Кереньи К. Элевсин: архетипический образ матери и дочери. М., 2000. С. 118.

² The Oresteia of Aeschylus / Ed. with an introd. and comment. by G. Thomson: Vol. I—II. Prague, 1966. Vol. I. P. 15. Дальнейшие сведения об Эсхиле см., напр.: Dietrich P. Aischylos // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1894. Bd I. S. 1065—1084.

чают особое внимание Эсхила к архаическим пластам эллинской мифологии, близость его мира к миру гесиодовой «Теогонии», причем все пройденные стадии теогонического процесса как бы вновь ставятся им под вопрос.¹

Все это насыщает трагедии Эсхила развернутыми и сложными, не всегда уловимыми метафорами, намеками, отсылками, образами, которые уходят корнями в разнородные мифы, весьма далекие от традиционной олимпийской героики, но складываются поэтом в однородную фактуру художественного произведения. Схема и символика канонического ритуала, событийная связь традиционного мифа, как и теологемы новейших религиозных течений или неслыханное переосмысление мифического наследия, — все это берется поэтом как формы композиционной, драматической, поэтической техники, с помощью которой он создает не ритуал, не миф, не теологему, а театральное зрелище. Трагическая муза здесь «формирующая причина», а традиция — материя.

Но трагическая поэзия, преобразующая миф, находит точку опоры в самом мифе. Уже отмечалось, что в космосе мифа существуют особые, «горячие», точки, в которых поэт и может посеять трагедию.

В этой связи я говорил о ритуалах инициации (посвящения) и Нового года. Между ними при всем функциональном различии существует глубокая связь, которая обнаруживается в том, что символика обоих ритуалов в важнейших чертах крайне близка. Во-первых, и в том и в другом случае переживают в самом деле «мертвую» точку — момент заканчивания, завершения полного круга жизни, момент смерти. Во-вторых, в этой точке весь космос мифа собирается, сосредоточивается в «здесь и теперь». В этой точке встречаются не просто разные части мифического мира, а разные миры, разведенные по времени и пространству: мир живых и мир мертвых, верхний мир и нижний, прошлое и будущее — все собираются вместе, узнают, со-знают друг друга. В-третьих, это прохождение через смерть — не только посвящаемого человека, но и всего возобновляемого мира — обусловлено неким решающим деянием, которое лежит в основе космического порядка: решение загадок, жертвоприношение, изгнание «козла отпущения»... Существует как бы дополнительность космоса, вбранного в бога, и бога, развернутого в космос. Это выражается, как правило, в мифологеме жертвоприношения жреца (бога или его воплощения, царя). В-четвертых, как ритуал Нового года, так

¹ См.: Solmsen F. Hesiod and Aeschylus. Ithaca, 1949.

и ритуал посвящения суть прежде всего ритуалы очищения — очищения космоса, полиса и человека. Существует определенная связь между мотивом изгнания Эдипа из Фив и афинским ритуалом очищения города на празднике Фаргелий. Ж.-П. Вернан приводит множество свидетельств, подтверждающих эту связь и делающих очевидным, что Софокл в «Эдипе-царе» воспользовался именно этой ритуальной схемой очищения полиса и космоса путем изгнания (или убийства) «тирана», объединившего в себе божественнейшее и позорнейшее.¹

Нет сомнения, что ритуал для трагического поэта — кладезь композиционных схем. Здесь все уже как бы подготовлено, остается лишь вдруг задержаться вниманием на каком-нибудь этапе, остановиться, присмотреться, задуматься... и вот мистериальные «проходы», «нисхождения», «восхождения», «агоны» обрисовывают сценические пролог, завязку, перипетию, узнавание, катарсис.²

Трагедия, замечали мы, берет предметом своего подражания не само действие, а как раз момент его заканчивания, завершения — единственный момент, придающий случившемуся окончательный смысл свершившегося, время созревания и исполнения сроков, это момент трагедии, которому она не дает миновать, пройти, который она останавливает и раскрывает в театральном зрелище.

Таков смысл центрального события трагедии — перипетии, поворота к противоположному. Это — «эпистрофа», возвращение, оборачивание назад, к началу, свертывание прямолинейного пути достижения цели (счастья) в круг осуществления жизни, которая предстает здесь и сейчас вся целиком, сосредоточенная в одном событии или поступке. Потому-то она и может быть здесь увидена в целом, опознана, узнана. В момент заканчивания, поворота к противоположному, к началу вся энергия героического действия оборачивается энергией узнавания: дознавания, расследования, припоминания, осмысления. Когда Фивы под властью Эдипа постигает космическая катастрофа и дельфийский оракул указывает ее причину в том, что убийство Лая осталось безнаказанным, Эдип начинает свое следствие. «Я сам явлю все с самого начала (ἐξ ὑπαρχῆς αὐτῆς αὐτ' ἐγὼ φανῶ), — говорит Эдип, не

¹ Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Op. cit. P. 117—126.

² Говорят, элевсинские жрецы даже заимствовали у актеров, представлявших трагедии Эсхила, костюмы для иерофантов. См.: Кереньи К. Указ. соч. С. 76.

замечая роковой двусмыслицы этого «я сам явлю», — ибо достойно Феба и тебя, — обращается он к хору, — чтобы вернуться (ἐπιστροφῆν) к тому мертвецу» (OT, ст. 132 сл.). Так начинается «действие» трагедии, и все оно заключается в расследовании, суде и казни Эдипом самого себя.

Так или иначе, едва ли не каждая трагедия строится вокруг возвращения туда, где начались заканчивающиеся сейчас события. Действие «Персов» — это ожидание вестей о судьбе персидского войска, ушедшего в Элладу, узнавание о его гибели, урок, извлекаемый из свершившегося тенью Дария, возвращение Ксеркса и коммос. Трилогия о Данаидах начинается возвращением потомков Ио, «аргосской телки», туда, где началась вся история, к родному Аргосу. «Орестея» начинается возвращением Агамемнона домой из-под стен разрушенной Трои, заканчиванием десятилетнего «действия». Орест возвращается в Аргос, «чтобы покончить (буквально «увенчать», положить ключевой камень. — А. А.) с проклятиями дома (ἄτας τάσδε θριγκώσων φίλοις)» (Ag., ст. 1283).

Внимание трагического поэта приковано к ключевому моменту возвращения, потому что здесь действие останавливается и его энергия переключается в иное измерение.

Сосредоточиваясь на этом моменте, трагедия захватывает героя на смысловой границе его жизни и движется вглубь. Это движение, в особенности, наглядно у Эсхила. Хор независимо от того, участвует ли он в действии наравне с героем, как например в «Молящих», или же подчеркнуто беспомощен, как в «Агамемноне», в лирических «стояниях» — стасимах — движется вглубь. Он погружает переживаемое героем событие в контекст мифа, причем мифа странного, переосмысляемого трагически встревоженной памятью. Парод и первые три стасима «Агамемнона» обременяют героя невероятным грузом исторического и космического смысла. Судьба человеческой истории и проблема божественной справедливости фокусируются в трагической судьбе Атрида.

Не забудем, что в греческом театре зрители не меньше, чем автор, заранее знают не только сюжетное содержание представляемого мифа, но и многочисленные его толкования у других поэтов, и трагиков в том числе. Зритель обладает божественной полнотой знания событий; вовсе не неожиданный поворот сюжета или странная развязка занимают его. Внимание зрителя приковывает нечто в складе событий, что оказывается вечно новым и вечно важным, некое откровение, в котором приключение жизни предстает в новом, смертельно значимом свете. Решающий, судьбо-

носный момент, как правило затерянный в неразберихе жизненных обстоятельств, схватывается трагическим поэтом с помощью мифа, уже организовавшего и оформившего жизнь в нужном направлении. Этот момент останавливается и разворачивается на сцене как момент, обладающий смысловой глубиной. В трагическом зрелище этот момент, этот странный момент уже не просто минует вместе с другими минутами жизни — наоборот: все предшествующее осмысливается им и оказывается лишь подготовкой к нему, а все последующее — «механическим» следствием решения и поступка, преодолевающих — на свой страх и риск — трагическую «амеханию».

По горизонтали жизненного действия зритель доходит до точки, в которой привычное движение мира останавливается и открывается некое вертикальное измерение. Это и есть ситуация трагической апории (непроходимого места). Чтобы отметить несколько характерных черт подобной апории, разберем эпизод, далеко не центральный и все же весьма показательный для описания трагической ситуации. Я имею в виду так называемое «Размышление Пеласга» в «Молящих» Эсхила.¹ Пятьдесят дочерей Данае, потомка аргивянки Ио, припали к алтарям Аргоса с просьбой защитить их от преследования сыновей Египта, их двоюродных братьев, которые хотят насильно взять их в жены. Когда царь Аргоса Пеласг уясняет, что Данаиды вполне могут претендовать на защиту Зевса-Хикесиоса, покровителя молящих об убежище, он оказывается в затруднительном положении. Ведь принять девушек под защиту города — значит подвергнуть город прямой опасности войны с Египтиадами. «Невозможность действовать (амехания) и страх овладели мною, — восклицает Пеласг. — Действовать или же не действовать и предоставить выбор случаю?» Амехания — традиционный мотив лирической поэзии — в трагедии приобретает особую, не свойственную лирике напряженность. Это невозможность действовать в условиях необходимости действовать. Она возникает не от сознания «расстроенности» мира, а в ясном противостоянии и противоборстве равно мощных и равно правых сил или нужд. Амехания разворачивается в трагическое состояние, в такое движение решающей мысли, которое не приводит к решению, а расширяет и углубляет осознание «неудобопроходимости», апорийности ситуации. Хор Данаид в ответ на недо-

¹ В разборе этого эпизода я опираюсь на ст.: Ярхо В. Н. Размышление и решение Пеласга в трагедии Эсхила «Молящие» // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 99—108.

уменный вопрос Пеласга продолжает нагнетать напряженность. «Взгляни наверх, — говорят они Пеласгу, — на того, кто оттуда наблюдает за нами, на охранителя многострадальных смертных, обращающихся к своим близким и не получающих той справедливости, которую закон обязывает воздать им...» (ст. 381—384). Но и теперь Пеласг не в состоянии принять решение. Хор продолжает: «Зевс, единокровный нам обоим, наблюдает за нашим спором, — Зевс, отвечающий беспристрастно каждому свое, наделяющий поровну — неправых бедами, божьими дарами поступающих по закону. Если все так уравновешено, что ж ты колеблешься, что смущает тебя и мешает поступить справедливо со мною?» (ст. 402—407).

Но перед взором Пеласга другие весы, на чашах которых уравновешены беда и беда. «Для спасения, — говорит он, — нужно теперь глубокое размышление; зоркий, трезвый глаз должен, подобно ныряльщику, нырнуть в глубину, чтобы не навлечь беды на город, чтобы и для меня самого все кончилось благополучно... Не кажется ли тебе, — обращается он к хору, — что для спасения необходимо раздумье?» «Думай... — отвечает хор, — но знай, что, какое бы решение ты ни принял, твои дети и твой дом выплатят равную мзду» (ст. 418, 433—437). Очередной круг размышлений вновь не приводит Пеласга к решению: «Я все это обдумал. Вот ведь в какую теснину меня занесло! Совершенно необходимо взять на себя большую борьбу с одними или другими. Корабль мой пригвожден к месту, как бы удерживаемый канатами; нет исхода, который не причинил бы муки...» (ст. 438—442). И — после угрозы беглянок повеситься на статуях богов — Пеласг окончательно зажат между невозможностью действовать и невозможностью не действовать. «Увы! Отовсюду неодолимые трудности. Множество бед обрушивается на меня, как поток. Я заброшен в бездонное, непроходимое море злосчастий, и нет убежища от бед» (ст. 467—471).

Так снова и снова Пеласг проходит заколдованный круг, он не решает задачу, а уясняет ее неразрешимость, апорийность. Данаиды останавливают ход мысли Пеласга, привычно встроенной в жизнь полиса. Они противопоставляют ему не менее актуальный и правый мир рода. Эти два мира стоят в ситуации выбора, и у Пеласга нет никакого третьего мира, третьей нормы, чтобы, руководствуясь ею, сделать выбор. Он сам должен принять решение, положить свое решение в основу миропорядка. «Весы Зевса в „Илиаде“, — замечает В. Н. Ярхо, — служат для того, чтобы узнать уже готовое решение судьбы. В „Молящих“ весы должен вы-

вести из равновесия не заранее определенный жребий смертного, а его собственное решение».¹

Трагическая амехания — это ситуация, в которой космос и миф перестают нести или вести героя и сами предостоят судьбоносному и космосозидающему решению героя. Если противостоят друг другу правда и неправда, добро и зло — пусть следовать правде оказывается смертельным — это несчастье, драма, но не трагедия. Трагедия же втягивает человека и его конечное решение в определение космической правды. Трагедия не психологична, а онтологична.

Отмечу еще один немаловажный момент, отчетливо очерченный в разбираемой сцене. Данаиды дважды напоминают Пеласгу о Зевсе-«епископе», свидетеле и блюстителе, который сверху наблюдает за происходящим. Для Данаид он, разумеется, совпадает с Зевсом-защитником и общим их предком. Но для Пеласга это напоминание не столь однозначно. Над ним еще и другой Зевс, Зевс-градозащитник, не совпадающий с Зевсом Данаид во всем, кроме того, что и он «епископ». В результате для Пеласга вся мощь Зевса вливается в пристальность взгляда, от которого ничто не может укрыться, перед которым все обнаружено, явлено, ничто не становится, а все стало. И под этим взглядом, в этом остановленном, ставшем и обнаруженном мире, точнее, двумирии Пеласгу надо решать...

Нет ничего удивительного, что это бытие перед всезрящим напоминает театр. Мы ведь и в самом деле в театре. Если трагедия подражает мифическому событию, то она уподобляет зрителя Зевсу. Когда боги стоят в ожидании человеческого решения, они тоже всего лишь зрители, а зрители в театре всезрящи и всезнающи, как боги. И только такому зрению открыта трагическая апория.

Зритель трагедии, мы помним, следит вовсе не за сюжетом, который ему насквозь известен, а за движением его к трагическому центру. Он следит за внутренней логикой «складывания событий» в нечто логически необходимое и вместе с тем парадоксально неожиданное (Рост. 52 а 1—5). Трагическая апория, амехания, остановка и недоумение приводят к узрению какой-то изначальной несходности, несоизмеримости в человеческой, космической и божественной природе. Погружаясь в эту апорию, героическая энергия действия превращается в энергию мысли, а точнее сказать, в энергию сознания. И именно в этой трудной работе мысли, сознания уже реально соучаствует зритель.

¹ Там же. С. 77. См. также: Ярхо В. Н. Драматургия Эсхила и некоторые проблемы древнегреческой трагедии. М., 1978. С. 81.

Герой, попавший в ситуацию трагической амехании, как бы поворачивается, обращается к зрителям с вопросом. Зритель видит себя под взглядом героя и меняется с ним местами. Театр и город взаимобратимы. Театр находится в городе, но весь город сходится в театр, чтобы научиться жизни перед зрителем, при свидетеле, перед лицом.¹ Этот взгляд возможного свидетеля и судьи, взгляд, под которым я не просто делаю что-то дурное или хорошее, а впервые могу предстать как герой, в эстетической завершенности тела, лица, судьбы — словом, как *ты для себя*, — и есть взгляд сознания, от которого нельзя укрыться. Сознание — свидетель и судья — это зритель. Быть в сознании — значит, быть на виду, на площади, на позоре...

Пеласг принимает решение. Принимает решение и Агамемнон в Авлиде. Принимает решение и Этеокл в «Семеро против Фив». Перед нами три разных решения. Но каждое решение, каждый поступок как таковые заключают в себе вину, ошибку, преступление. Пеласг, впрочем, сколько можно судить, хотя и гибнет во второй части трилогии, не несет вины, ибо давление Данаид, их «хьюбрис» и оказались решающими. Это — их вина. Решение Агамемнона — классический пример трагической «хамартии» — ошибки-вины.² Решение Этеокла пронизано чувством роковой неизбежности, сознанием отцовского проклятия. Но каждый раз, какого бы качества ни было решение, прорывающее амеханию, им дело не кончается. Ситуация амехании возрождается вновь, чаще всего так, что решимость получает возмездие в противодействии, и в последней части трагической трилогии изначальная амехания разворачивается вновь как неизбежная тяжба и распря божественных сил, как тот «полемос», что, по слову Гераклита, общ всему сущему, отец всего и царь. Можно было бы думать, что у Эсхила распря эта находит себе окончательное и благополучное разрешение в божественном судебном разбирательстве. Мы еще рассмотрим сцену такого суда в «Евменидах». Допускают, что аналогичным судом завершалась и трилогия о Данаидах, и космически-божественная трагедия о Прометее.³ Однако такая бескомпромиссная трагедия, как «Семеро против Фив», которая пред-

¹ «Закрывались в дни представлений суды, прерывалась работа народных собраний и других правительственных учреждений, замирала торговля и промышленная жизнь, и все граждане <...> шли в театр» (см.: Варнеке В. В. История античного театра. М.; Л., 1940. С. 17).

² См.: Lloyd-Jones H. The guilt of Agamemnon // Classical Quarterly. 1962. N 12. P. 187—199.

³ См.: Garvie A. Aeschylus «Suppliants», play and trilogy. Cambridge, 1969.

ставляет собой как раз заключительную часть трилогии, показывает, что это далеко не так. Трагическая амехания представлена здесь во всей ее смертельной напряженности и неустрашимости.¹ Столкновение и противоборство двух правд и двух вин, Дике и Дике, Ареса и Ареса (как по другому поводу говорит хор в «Хозэфорах»), доведены здесь до чисто гераклитовской обнаженности. В центре строго симметричной конструкции заключительного коммаса стоит амебей, чередующиеся реплики сестер — Антигоны и Исмены, оплакивающих братьев — Этеокла и Полиника: «*Α. Сражен сразивший (παίσθεῖς ἔλαιας). И. Убивая, убит ты. Α. Копьем убил. И. Копьем убит. Α. Злодей (μελέεπονος). И. Злосчастный (μελεοπαθής)...*» (ст. 957—961). «*Α. Своим убит (πρός φίλου ἔφθυσα). И. И своего убил (καὶ φίλον ἔκτανες)...*» (ст. 973—976). И завершается трагедия символическим жестом: одно полухорие вместе с Исменой уносит Этеокла, а другое вместе с Антигоной уносит Полиника.

Что же означает эта напряженная, убийственная амехания?

Почему в ней можно видеть композиционный центр трагедии? Вначале было решение. Собственным соображением или истолкованием оракула человек — как Пеласг в разобранном эпизоде, как Этеокл в фиванской трагедии, как Агамемнон в Авлиде — «впрягается в ярмо необходимости» (Ag., ст. 217), вступает в союз с неким божеством, приводит в действие определенный миропорядок. Здесь важно не столько то, что боги сплетают из человеческих действий свою сеть, в которой запутывается человек, сколько, наоборот, именно сопричастность, совиновность человеческого решения и действия в вершении теокосмической жизни.

Этос трагического героя соразмерен определенному миропорядку и воплощает его. Поэтому в трагическом конфликте ставится под вопрос не просто судьба героя, но и правомерность всего воплощаемого ею божественного космоса. Возвращение героя к началу, на родину есть возвращение к событию начального решения. Оно очерчивает объем заканчиваемого сейчас действия, свершавшегося по добровольной необходимости. Герой, несущий в себе весь пройденный и пережитый мир, возвращается к точке начала — точке, лежащей вне времени и пространства этого мира, на его границе, как порог, канун решения и конец свершения, как конец и канун определенного мироустроющего закона.

¹ См.: Иванов В. О существе трагедии // Борозды и межи: Опыты эстетические и критические. М., 1916. С. 233—235 (специально см. с. 251).

Трагическая амехания знаменует точку выхода из мира, ситуацию радикального остракизма, которую трагедия осознает не как несчастный случай или результат злостной виновности, а как глубинную черту человеческого бытия: его несоизмеримость с собственным миром и этосом этого мира.

Решаясь, герой разрешает для себя мир и входит в него, выходит из амехании. Трагическая перипетия возвращает героя к начальной точке, к изначальному недоумению. В этой точке — внепространственном «здесь» и вневременном «теперь», — замыкающей космический круг действия, и коренится трагедия. Ее условный, эстетически изолированный сценический космос есть космос этой точки, которая и определяет трагическую композицию (со-положение, со-став) пространств и времен. Орхестра трагического театра — место возвращения к началу, к изначальному «стоянию» как бы вне космоса.

«Место» трагической амехании непроходимо, потому что все пространство мира собрано сюда, стянуто к этому сказочному перекрестку, на котором каждый путь есть особый миропорядок. Здесь не путь определяет шаг, а шаг порождает путь. Трагедия стоит на этом перекрестке, там, где человек открывается как неместимый в мир, несовместимый и несоразмерный с ним. Он осознает себя существом космически странным, почти чудовищным. На эту тему размышляет хор в первом стасиме «Антигоны» Софокла. Много могучего (буквально «чудовищного»), «чудного»; стоящее здесь слово *δεινός* означает «страшный», «ужасный»; так, например, говорится о Харибде в «Одиссее» — XII, 260; см. также: Илиада. I. 49, X. 254, XI. 10, XX. 56; Soph., OC. ст. 141 и др. примеры в словаре Лиддела—Скотта (р. 374)) — много могучего на свете, человек же всех могучей. Могуч Океан, могуча неутомимая древняя богиня Земля, по-своему могучи и хитры рыбы, птицы, звери, но человек их преодолевает. Он бороздит моря и заставляет родить Землю, ловит птиц и зверей, заставляет служить себе лошадей и быков; он владеет речью, умеет защищаться от непогоды, знает лекарства. Но именно потому он может искусно проходить по всем путям в мире, что у него нет собственного пути, собственного места. Именно потому он может устраивать полис и учреждать законы, что он «аполис», т. е. не связан жестко с определенной формой общежития.¹

¹ Я держусь здесь истолкования М. Хайдеггера. См.: *Heidegger M. Einführung in der Metaphysik*. Tübingen, 1966. S. 112—126 (см. рус. пер. Н. О. Гучинской в изд.: *Хайдеггер М. Введение в метафизику*. СПб., 1997. С. 223—225).

В точке заканчивания действия не только замыкаются пространства, но свертываются времена. На театральной орхестре странным образом совмещаются космосы, т. е. то, что по определению не может быть совмещено ни в каком месте и ни в каком времени.

В момент вершащего поворота, смыкания конца и начала, герой как бы наталкивается на себя, сталкивается с самим собой и вступает в неразрешимую распрю с собственным прошлым, — в распрю, которая не позволяет прошедшему пройти и держит его в поле навеки прозревшего сознания.

«Здесь» и «теперь», в этом навеки непроходящем «теперь» все времена предстают в своем нетекучем, непреходящем виде, без будущего. Только сейчас жизнь вся целиком получит тот последний завершающий штрих, который наносит уже не совпадающее с ней сознание. Эпохальные «этосы» возрастов, деяния, формирующие образ мыслей, и помыслы, складывающие натуру действующего, судьбоносные решения, — все это как самостоятельные персонажи выходит из логической последовательности непрерывно текущего времени и собирается, встречается друг с другом в одновременном «теперь», подобно хору, окружающему героя. Человек судится с собой и вовлекает в суд судьбы мира и богов. Все закончено и ничто еще не решено.

История, давно прошедшая и подробно рассказанная Гесиодом (о Прометее), у Эсхила оказывается вовсе не прошедшей, продолжающейся, неизвестно чем могущей кончиться. Мир «прошлого», хтонический мир Эриний, Титанов, Прометея, выходит из своего времени и места в мифическом космосе, чтобы судиться с миром «настоящего», с «новыми» — на открытой площадке афинского ареопага или... театральной орхестры. Суд, решение — здесь и сейчас — определяют отнюдь не только судьбу подсудимого (скажем, Ореста), но и судьбу судеб.¹ И в этом фундаментальнейший урок трагической эсхатологии: мир, порядок, законы, боги и судьбы — весь божественный космос существует на основании решающего действия и слова смертного. Трагедия лишь

открывает в мире его онтологическое основание — загадочную амеханию, ждущую решения, изначальную и вековую тяжбу. Лишь поскольку сущее стоит в этой тяжбе с собой, возможно в нем такое сущее, как человек — сознающий, мыслящий, волящий, свободный, ответственный, сосредоточивающий в себе или представляющий собой саму онтологическую неразрешенность, лежащую в основании сущего. В основе того, что со всей космической и даже божественной мощью бытия определяет человека и его сознание, трагически обострившееся зрение усмотрит свободную волю смертного человека, его само-определение.

3. ДРАМАТУРГИЯ

Теперь попробуем рассмотреть важнейшие из упомянутых моментов, следуя развертыванию действия в единственной полностью дошедшей до нас трилогии Эсхила — «Орестее». Составляющие ее трагедии — «Агамемнон», «Хзофоры», «Евмениды» — дают представление о тройственном строении эсхилевского театра (если не считать сатирических драм, как правило, заключающих трагическую трилогию).¹ Троичное строение трагедии — общий принцип эсхилевской поэтики независимо от того, развертываются ли собственно действия в промежутках между отдельными трагедиями или же, как в «Орестее», включены в драматическую форму самих трагедий. Трилогия представляет собой три завершающих действия, три последних акта долгой истории. Действие, противодействие и сведение действующих сил на суд, призванный остановить вращение рокового колеса. Эсхилу существенна не относительная законченность одного оборота, не трагический эпизод, а именно завершение, исчерпание, решение или же предельное раскрытие трагического конфликта.

Первая часть трилогии, «Агамемнон», начинается возвращением Агамемнона после десятилетнего отсутствия на троянской войне в родной Аргос. Круг великого события начинает замыкаться. Клитемнестра, Орест и суд афинских старцев должны положить в него последние звенья. Все должно проясниться и очиститься. Этот конец предвосхищен в самом начале. Наблюдатель, монолог которого открывает трагедию, сидя на крыше дворца,

¹ Композиции времени в греческой трагедии посвящена специальная работа Жаклин де Ромийи (*Romilly J., de. Time in Greek tragedy. New York, 1968*). «Эсхил, — замечает автор, — объединяет в одно целое ... наиболее отдаленное прошлое и будущее, которому еще только предстоит совершиться» (р. 73—74). См. также: *Die Bauformen der griechischen Tragödie / Hrsg. von W. Jeus. München, 1971*. Коренную связь древнего «суда» и театрального «зрелища» обстоятельно показала О. М. Фрейденберг. См.: *Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 161—162.*

¹ «Эсхил усовершенствовал, а может быть, и создал впервые трилогическую (тетралогическую) композицию» (*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. München, 1893—1972. Bd I. S. 1071*).

должен увидеть в ночи свет сигнального костра, который возвестит возвращение Агамемнона.

Это первое звено, связующее цепь времен. Свет, видимый им, символичен и многосмыслен. Он возвещает падение Трои и возвращение ахейцев; он же — искра с троянского пожара, занесенная ветром судеб в Аргос; сверх того, как зловеще намекает Клитемнестра, это зарница молнии, посланной Зевсом с Иды (ст. 311), — молнии, которая осветит всю трагедию и все выведет на свет; наконец, это отблеск того света, который в конце трагедии ознаменует свершившееся очищение дома Атридов, второе рождение Ореста («Он снова аргосец» — Eum., ст. 760) и триумф Афины.

За год своей службы наблюдатель стал чем-то вроде астролога, знающего сроки (ст. 4—7). Свет костра, который он видит как восход новой звезды, означает: срок настал, срок раскрытия и завершения (см. ст. 14). Поход в Трою и триумфальная победа еще не конец, завершающий конец наступает сейчас, в момент возвращения к началу. «Вот уже десять лет, — таковы первые слова парода, — вот уже десять лет как могучий противник Приама царь Менелай, а вместе с ним царь Агамемнон ушли из страны...» (ст. 40—46).

Так начинает хор втягивать прошлое в смысл предстоящего, напоминая отдаленную причину того, что произойдет сейчас.

В ожидании уже возвещенного зрителю возвращения Агамемнона из троянского похода в родной Аргос хор старцев вспоминает начало этого похода, вводит тему исходной вины-причины и тем самым делает предстоящее событие не только трагическим концом в истории Атрида, но именно «телейос», смысловым ее завершением. Зевс-ксениос, защитник гостеприимцев, послал Атридов, как Эриний, отомстить Парису за похищение Елены, чем возложил на данайцев и ахейя одинаковое бремя ожесточеннейшей войны. «Как бы дело ни обстояло теперь (νῦν), оно движется к предназначенному завершению» (ст. 67—68). В большой лирической партии парода хор вспоминает событие, в котором божественная и человеческая воля сплели тот самый узел, что ныне грозит трагической развязкой. Греческому войску, собравшемуся перед отплытием к Малоазийскому побережью в Авлиде, было дано знамение, двойственное, как всегда. Два орла-царя растерзали беременную крольчиху с приплодом. Прорицатель Кальхант увидел в этом доброе предзнаменование победы, но вместе с тем и зловещий знак гнева Артемиды, защитницы «молодняка» и, как известно из «Илиады», сторонницы троянцев. И в самом деле, ахейцам не дает отплыть встречный ветер, сокрушая корабли и изводя

войско голодом и беспокойством. Кальхант возвещает страшную волю Артемиды: Ифигения, дочь Агамемнона и Клитемнестры, должна быть принесена в жертву.

Так завязывается конфликт, только теперь раскрывающийся во всей его неслыханной глубине и запутанности. По поводу этой завязки трагедии, изложенной к тому же с темнотой, редкой даже для Эсхила, исследователи пребывают поистине в трагическом недоумении.¹ Непонятно, почему Артемиды противодействует походу, направленному волей Зевса, в чем причина ее гнева. Хор намекает, сверх того, что сопротивление Артемиды каким-то образом согласуется с волей того же Зевса. Далее, жертвоприношение Ифигении, которого требует Артемиды и которое необходимо, чтобы выполнить волю Зевса, жертвоприношение, которое Агамемнон совершает в горе, тягостных раздумьях и как бы смирении перед волей богов, этот поступок как раз и описывается хором как тяжкое, безбожное, нечестивое преступление Агамемнона, как та самая хамартия-ошибка, которую ныне предстоит искупить Агамемнону.

Зевс ставит Агамемнона в ситуацию чисто трагической амехании. Услышав из уст Кальханта волю Артемиды, Агамемнон погружается в размышление: «Тяжкая пагуба — не послушаться; тяжкая пагуба и зарубить свое дитя, украшение дома, запятнав отцовские руки потоками девической крови, пролитой на алтаре. Как же избежать бедствий?!» (ст. 206—210). Именно это, а не хитросплетение судеб само по себе интересует трагического поэта и зрителей: как человек решает, толкует оракулы и знамения, приводит в действие божественную волю, что с ним при этом происходит и как он «впрягается в ярмо необходимости» (ἀνάγκας ἔδω λέπαδρον — ст. 218).

Во взвинченном до предела напряжении Агамемнон (в рассказе хора) переходит от мучительного переживания амехании к решению. «Когда он надел ярмо необходимости и ветер его умысла (φρένός πνέων) изменил направление, став нечестивым, нечестным, безбожным, в этот момент (τόθεν) его ум изменился так, что он стал на все способным, ибо смертных делает дерзкими злосчастное ослепление, дающее постыдные советы, источник всех бед» (ст. 218—223). Решившись принести в жертву Ифигению, Ага-

¹ Д. Пейдж в своем предисловии к изданию трагедии устраивает поэту в этой связи форменный допрос. См.: Aeschylus Agamemnon / Ed. J. Denniston, D. Page. Oxford, 1957. См. также: The Oresteia of Aeschylus. Vol. II. P. 22; Lloyd-Jones H. Op. cit. P. 189.

мемнон преступил амеханию собственной сознательной волей, он — поступил, сам ступил шаг по пути, который отныне втянет его в себя, станет необходимым. Очень примечательно, однако, что необходимость эта понята хором вовсе не как внешняя обреченность после принятого решения, а как внутреннее переустройство всего этоса Агамемнона в результате принятия решения.

Решением резать собственную дочь Агамемнон исполняет божественную волю, пусть к ней и примешивается доля своекорыстия.¹ Но этим же решением Агамемнон изменяет свой этос, делает его способным на бесчинное разрушение Трои с ее алтарями и храмами. И тем самым обрекает себя на то, к чему его заранее предназначили боги.

Так изменяется контекст возвращения. В счастливом окончании победоносного похода проступают черты иного конца, исполнения иных сроков. Буквально на следующей стопе хор мимоходом резко снижает тот героический пафос, с которым до сих пор говорилось о войне. «Он, — заключает хор свой рассказ об Агамемноне, — решился пожертвовать дочерью, чтобы содействовать войне, которая была предпринята из-за женщины» (ст. 224—225).

В первом стасиме, после того как Клитемнестра сообщила старцам о победе Агамемнона, хор исподволь множит сомнения. С первых строк хор вводит зловещий образ роковой сети, которую Зевс и «милая ночь» набросили на Трою во исполнение приговора Зевса-ксениоса. Однако постепенно перспектива начинает смещаться. От Париса, преступившего закон гостеприимства, внимание хора смещается к Елене-«многомужнице», затем к домам Эллады, пославшим воинов на войну за чужую жену и получившим в обмен от Ареса урны с пеплом. «И глухо злость на Атридов зреет» (ст. 450), подымается ропот в народе. Когда в заключительной строфе хор пророчит возмездие от Эриний тому, кто вкусил счастья не по заслугам, перед нами иной, тревожный, оборот троянского триумфа, и этот намеченный хором перелом, первый, подготовительный перелом, раздражается во втором эпизодии, когда вестник рассказывает об уничтожении алтарей и храмов Трои и о гибели греческих кораблей при возвращении. У вестника две партии: прямая и обратная. Как в первом восклицании наблюдателя радость смешана с тайной тревогой, так и в словах вестника ликующее возвешение победы сменяется «пеаном Эриниям», радость смешана с дурными вестями (ст. 648).

¹ *Otis B. Cosmos and tragedy: An essay on the meaning of Aeschylus. Chapel Hill, 1981. P. 17.*

Второй стасим сосредоточивает всю двусмысленность, все трагическое оборотничество события в роковой двучастности имени Елены, принесшей одинаковую беду дому Приама и дому Атридов. Стасим завершается впервые вводимой темой «черного демона» мести, живущего в доме, где «старая Хюбрис любит рожать в дурных людях рано или поздно в предназначенный час юную Хюбрис» (ст. 763—771). Сразу же следует эпизодический третий, въезд Агамемнона во всей его «хюбрис», нарочито усугубленной Клитемнестрой, которая расстелила от дворца к колеснице пурпурный ковер.

Этот пурпурный ковер означает многое, но прежде всего остановку времени, воцарение на сцене божественного времени, времени Зевса-вершителя, которого призывает Клитемнестра, уводя Агамемнона на заклание.¹ Третий стасим хора пронизан дурными предчувствиями. Он вновь вспоминает тему Авлиды и мотив Эриний. Клитемнестра возвращается и приглашает войти во дворец Кассандру. Метафоры ее речи приглашают Кассандру как бы принять участие в мистериальном жертвоприношении (ст. 1038, 1056—1057).²

Явление Кассандры — и драматический, и смысловой центр этой трагедии. Если до сих пор лирическая память хора поместила предстоящее событие в контекст, во-первых, жертвоприношения в Авлиде и, во-вторых, троянской войны в целом, Кассандра впервые расширяет его и вводит совершенно новую тему. Уже не десятилетие троянской войны объемлет событие, заканчивающееся сейчас, а мифическую даль рода Танталидов (ст. 1095—1097).

«Еще до того, как Клитемнестра, — пишет Б. Отис, — появляется на фоне двух тел, прошлое уже подытожено, будущее стало видимым, открылась настоящая проблема трагедии и вместе с тем путь ее решения. Убийство получает решающее значение, потому что оно происходит в решающий момент времени, в момент, который остановлен Кассандрой, пока смысл его не становится ясным. Эпизод с Кассандрой — кульминация трагедии, эта сцена усиливает и усугубляет напряжение до почти невыносимой интенсивности».³ И вместе с тем открывается, что главное событие трагедии не убийство Агамемнона, а изменение смыслового гори-

¹ «Когда Агамемнон ступает на красный ковер, постеленный ему Клитемнестрой, — замечает Ж.-П. Вернан, — на сцене воцаряется время богов, оно дает себя видеть в человеческом времени» (*Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Op. cit. P. 40; Romilly J., de. Op. cit.*).

² *The Oresteia of Aeschylus. Vol. II. P. 86—87.*

³ *Otis B. Op. cit. P. 40.*

зонта, открытие в строе событий другого конфликта, другого миропорядка.

«Смотрите и свидетельствуйте, — обращается Кассандра к хору, — как, точно идя по следу, я учуяла след древле свершенных злых дел». Эринии, поселившиеся в этом доме, — «они поют песнь об изначальном злодеянии — *πρωταρχον ἄτην*» (ст. 1192), о древнем грехе, совершенном в доме (ст. 1197). Она видит кровь детей Фиеста, сеть, набрасываемую на Атрида, собственную смерть, будущую месть Ореста — буйство Эриний, засевших в доме. Центр тяжести смещается. Уже не «патематика» (научение через страдания — *πάθει μάθος* — ст. 177) олимпийцев, а неизбежное родовое проклятие вершит судьбу Агамемнона. Это раздвоение осознается хором в четвертом стасиме и повергает его в предельную амеханию. Не троянская война и не Елена — причина гибели Агамемнона. Демон мести рода Танталидов «не велит, чтоб утихла в сердцах жажда крови» (ст. 1478—1479).

Клитемнестра клянется: «Справедливой мздой, взысканной за мое дитя Ате и Эриниями, которым я принесла в жертву этого человека» (ст. 1432—1434). И вообще не она, Клитемнестра, убила Агамемнона, а, приняв образ женщины, древний злой гений-аластор (мститель) Атридов (ст. 1500—1503). Перед хором обрисовываются две необходимости, две правды-дике, два трагических конфликта. Троянский поход, связанный с волей олимпийцев и решением Агамемнона, впрягшегося в эту необходимость. Но тот же поступок Агамемнона составляет звено другой необходимости, родового проклятия, в ярмо которого впрягается теперь Клитемнестра. Это переключение из одного мира в другой и составляет действие трагедии, героем которой оказывается вовсе не Агамемнон, а Клитемнестра. Перед этой двойной правдой, сознавая к тому же, что единый Зевс — причина и виновник всего, ибо все у смертных делается и вершится через Зевса,¹ хор останавливается в замешательстве и недоумении. Мы стоим в центре трагической амехании (*ἀμηνχανῶ φροντίδος στερηθεῖς* — ст. 1530). «Кто виноват, невозможно решить (*δύσμαχα δ' ἔστι κρίναι*). Убит убийца, ловец изловлен... Кто же вырвет семя беды из дома!» (ст. 1561—1565).

Здесь, в конце «Агамемнона», зритель впервые попадает в раскол миропорядков Эриний—Клитемнестры, с одной стороны, и Агамемнона—олимпийцев — с другой. Клитемнестра, понимает-

ся, не просто воплощение Аластора, она имеет свою корысть, подобно тому как и Агамемнон в Авлиде, исполняя явную волю Артемиды, вмешивал в нее тайно собственное желание, которое, впрочем, совпадало, как кажется, с волей Зевса... Так плотно сплетаются нити вины, справедливого возмездия, тайного замысла бога и родового проклятия. Но здесь и сейчас наступает срок всему раскрыться, разделиться, определиться и сойтись на решающий суд. Теперь все должно выйти на свет, прийти в себя, обрести собственный голос, собственное лицо перед лицом другого.

С первых слов хор трагедии направляет наше внимание к некоей изначальной амехании, лежащей в смысловом средоточии последующих событий. Теперь мы возвращаемся к ней в предельном недоумении.

Трагическая амехания предельна, когда кажется, будто сам космос — как раз в момент явления своей окончательной правды — выходит из строя. Тогда все перестает свершаться само собой, разумеется само собой... В этом и состоит основное открытие, приводящее хор «Агамемнона» (и зрителей трагедии вместе с ним) в трагическое недоумение.

Заключительная амехания хора означает нечто гораздо большее, чем недоумение здравого ума перед загадочностью Зевса, Дике и человеческих судеб. Амехания связана здесь с глубинным столкновением времен и миров. В срок исполнения прошлого, о котором воспоминает хор в пародии и первых трех стасимах, врывается другой «кайрос», срок исполнения другого времени, о котором говорит Кассандра. И с той надвременной вершины, на которую Кассандра возводит сознание, видится не только прошлое, но и будущее. Убийство Агамемнона освещает одной вспышкой эти не только несовместимые, но и враждебные время- и миропорядки. Заключительный коммос осознает эту тотальную конфронтацию. Причем человек не исчезает на фоне этой теомехании. Напротив, смысл и космическое значение его действия небывало углубляются.

Вторая часть трилогии, «Хоэфоры» («Мироносицы», приносящие возлияния в честь умерших), как отмечают исследователи, построена контрапунктически по отношению к «Агамемнону».¹ Начинаясь с молитвы олимпийцам, с видения света, крика радости, действие «Агамемнона» движется вниз во тьму, которая постепенно сгущается; растет одновременно двусмысленность,

¹ См.: Lloyd-Jones H. Zeus in Aeschylus // Journal of Hellenic Studies. 1956. Vol. LXXVI. P. 55—67.

¹ См.: Lesky A. Die Orestie des Aischylos // Hermes. 1931. N 66. P. 190—214 (207—208); Lebeck A. The first stasimon of Aeschylus «Choephoroi»: Myth and mirror image // Classical philology. 1967. N 57. P. 182—185.

тревожная запутанность воспоминаний, мотивов, предзнаменований; плотная сеть лицемерия, хитрости, коварства окутывает героев и разом разрывается словами Клитемнестры, выходящей из дворца после убийства: «Я прежде много сказала такого, чего требовала минута, теперь же не устыжусь сказать противоположное» (ст. 1372—1373). Заканчивается трагедия торжеством Эриний, но не как блюстителей Зевсовой правды и персонажей в общем божественном космосе, а как олицетворения своей собственной правды, своего особого миропорядка. Хор и зритель оставлены перед лицом загадочной двойственности Дике.

«Хозэфоры» открываются молитвой вернувшегося в Аргос Ореста Гермесу подземному и траурной процессией троянских рабынь во главе с Электрой. «С тех пор как умер господин, — поет хор парода, — бессолнечный, ужасный смертным мрак окутал его дом» (ст. 51—53). Лицемерие или хитрость царицы, напуганной страшным сном и желающей умиловить мертвого жертвой, сразу же разоблачаются, и вместо умиловления звучит мольба Электры к Гермесу, подземным божеством и самой Земле о мести и мстителе. С появлением Ореста действие движется вверх, к свету. Если Агамемнон был убит с помощью ухищрений и махинаций, теперь в ту же самую сеть хитростей должны попасться Клитемнестра и Эгисф (ст. 556—587). Хор называет это «нековарным коварством» (ἄδολοι δόλοισι — ст. 955).

Итак, появление Ореста и его узнавание, казалось бы, и есть перипетия: настроение хора и само течение событий меняются на противоположные. Перелом этот как бы скрепляет две части трагедии. Теперь последнее — праведное — убийство, и после длинных и мучительных блужданий во мраке душа, следуя путем, предугазанным схемой ритуала, должна выйти из царства мертвых на свет, возродившаяся и очищенная. Но место или порог, который проходит ритуал, оказывается непроходимым для трагедии.

«Агамемнон» завершился разверзшейся теокосмической пропастью, неразрешимой загадкой, погрузившей хор в амеханию. Дальнейшее только углубляет и предельно заостряет эту неустранимую и неразрешимую загадочность, лежащую в истоках бытия. Трагедия есть не что иное, как стояние над пропастью, которую проходит ритуальное шествие. Ее уроки извлекаются отсюда. Все, что в космосе движется друг за другом, все существа, образующие роковой круг возмещения-возмездия и по предопределению не встречающиеся друг с другом, как день с ночью, вся эта цепь, связывающая сущее в мир (миф), распадается: все предстают друг другу, сойдясь в одном месте на суд. Все договоры между Зевсом

и Аидом лишаются силы, и тяжба за душу-Персефону остается нерешенной.

«Агамемнон», в самом деле, контрапунктически связан с «Хозэфорами», но связывает их не ритуальная схема (вниз-вверх), а одно и то же трагическое открытие. Если в первой части за преступной неправдой Клитемнестры открывается вдруг страшная правда дома Атридов и, глубже, странное противостояние и даже раздвоенность божественных велений, то «Хозэфоры» подводят нас к той же бездне путем, с которого уже нельзя свернуть.

Тема мести, оправданной, так сказать безупречной, мести, не замутненной ни тенью сомнения, определяет всю «лирику» этой трагедии. Открытие подготавливается иной, подспудной, еле слышной поначалу темой, ее единственный голос — это голос Ореста. В «Агамемноне» тревожные подозрения сразу омрачают радость вести о возвращении и трагическое открытие раздражается как кульминация последовательно нагнетавшегося напряжения. В «Хозэфорах» только непропорциональная замедленность действия дает сперва знать о том перевороте, который совершится в конце, разрушая все ритуальные предвосхищения хора и резко вдвигая Ореста в центр трагического раскола. Орест не стоит у пропасти, она раскрывается в нем. Он поле битвы божественных сил.

Орест (как и Эдип Софокла) — особый, чисто трагический герой, чисто трагический именно потому, что в нем и им весь драматизм героического действия превращается в трагизм обнаженного сознания. Мощный характер Клитемнестры, тень которого простирается на всю трилогию, безусловно делает ее центральным драматическим героем трагедии, но смысловая композиция «Орестей» с той же непреложностью сосредоточивает в Оресте собственно трагический пафос, пафос сознания. Мы видели уже в эпизоде с Пеласгом из «Молящих», сколь далека трагическая амехания от простой растерянности, беспомощности и нерешительности, сколь насыщена она энергией возможного действия. Только предельное напряжение сил, равно мощно сталкивающихся в груди героя, может высечь ту молнию сознания, при вспышке которой внезапно и на мгновение открывается, сколь глубоко коренятся эти силы и каков их осмысленный облик. Орест, едва ли не теряющийся в тени своей матери, гонимый, послушный, безмолвный подсудимый на суде богов, — именно Орест объемлет собой трагедию, в нем и с ним она разыгрывается.

Но присмотримся внимательней к тому, как Эсхил вводит нас в эпицентр трагедии.

Для Электры и хора азиатских рабынь Орест на протяжении всего действия долгожданный и справедливый мститель, призванный возродить к жизни славу отца, разрушенный дом и униженный город. После сцены узнавания хор уверенно запекает «трижды древнее слово Дике»: «Убийство должно быть оплачено убийством, содеявшему надлежит претерпеть» (ст. 312—315). Но что же сам Орест?..

Как камешек потоком, он постоянно увлекается мелодией хора и в дуэте с Электрой прочно входит в его строй. Его молитвы, плач и возмущение вплетены в общую песнь. Однако голос его едва заметными тонами отличен от других. Он сам, и довольно подробно, объясняет, что им движет. В первую очередь приказ Локсия. В 30 стихах описывает он ужасы, которые грозят, по словам Аполлона, тому, кто не отомстит за бесчестно убитого отца. «И что же, — странно вопрошает он в заключение, — я не должен доверять таким прорицаниям?» «Впрочем, — заключает он, — даже если бы я им и не доверял, дело должно быть сделано. Ведь многие побуждения слились здесь в одно: повеление бога, большое несчастье отца и грызущая нужда» (ст. 297—300). Побуждения, как видим, вполне основательные и даже с тенью своекорыстия.

Но с самого начала сознавая всю роковую необходимость убийства, Орест сознает и его не менее роковую губительность. «Увы! О владыки мертвых, многомошные Проклятия погубленных, взгляните на остатки дома Атридов в их безвыходном (ἀμυχάνως) бедствии...» (ст. 405—409). При всей страсти, с какой Электра и хор устремлены к действию, при непрерывно нагнетаемом напряжении Орест ощущает в себе трагическую амеханию. Эта амехания напоминает и «размышление Пеласга», и мрачный пафос Этеокла, и растерянность Агамемнона в Авлиде, но силой отчаяния и какой-то интимной проникновенностью гораздо превосходит их.

Между тем поступь вступительного коммаса все глубже и глубже втягивает Ореста в ритм мести, задаваемый хором. Начиная молитвой отцу под землей и сокрушением о его позорной смерти, песнь — под постоянный припев о «древнем законе — кровь за кровь» — вопиет к хтоническим силам и праву мертвых. Этот основной мотив сплетен с оплакиванием участи Электры при дворе и с проклятиями матери-мужеубийце. Орест, которому впервые, по существу, открылась вся мера обесчещенности отца, восклицает (точнее, вопрошает — вопросительная форма его реплики исчезла в переводах и А. И. Пиотровского, и С. Апта): «Неужели она не заплатит за бесчестие отца — по воле богов и по воле моих рук (т. е.

по моей с богами единодушной воле. — А. А.)?» Но заканчивает это восклицание Орест странной для справедливого мстителя фразой: «Убив ее, и сам потом погибну!» (ст. 435—438). А чуть ниже (ст. 461), когда Электра и хор добавляют к жуткой картине смерти Агамемнона еще несколько штрихов и ободряют Ореста, вызывая к его гневу, следует эта удивительная, уже упоминавшаяся мной реплика: «Арес столкнется с Аресом, Дике — с Дике».

Этим, однако, коммос не кончается. Вновь и вновь призывая богов преисподней, царицу мертвых Персефону, самого Агамемнона, хор обращается наконец к Оресту: «...поскольку ты решился действовать (καθάρθωσαι φρένι — выпрямил, направил, устремил свой умысел к действию. — А. А.), — пришла пора действовать» (ст. 512—513). «Ἔσθαι! — отвечает Орест. — Так будет! Но... скажите мне, зачем послала вас мать на могилу?» В мыслях Ореста еще не исчерпаны вопросы. Его «кайрос» все еще не наступил. Хор рассказывает Оресту о сновидении Клитемнестры: она кормила грудью рожденную ею же змею, и сгусток крови вышел вместе с молоком. Орест мгновенно разгадывает сон: это я, обернувшись змеей, убью ее (ст. 549—550). Тут мифическая метафорика впервые приоткрывает смысл раскола, исподволь мучающего Ореста, заставляющего его странно сомневаться, задавать ненужные вопросы, с непонятной обреченностью думать о собственной едва ли не самовольной гибели. Решившись, устремив умысел и волю к действию, он должен изменить свой этос, превратиться в мстителя. Но в отличие от Агамемнона в Авлиде Орест при этом входит в скрещение двух противоборствовавших до сей поры сил, правд, миропорядков. Его волю к матереубийству образуют две разнородные воли: олимпийцев, мстящих за бесчестную смерть мужа-героя, и как будто смешавшихся теперь с ними хтонических божеств, Эриний, мстящих за пролитие родственной крови. И эта внутренняя разнородность точно подчеркнута метафорой обращения Ореста в змею. Орест готов превратиться в змею, породу хтоническую, мифически родственную матери, Клитемнестре. Между тем он уже воплощает собой иную породу и послан соприродными ей олимпийцами.

В первом эпизоде едва узнанный Орест в объятиях плачущей Электры молится:

«О Зевс, о Зевс-владыка, погляди на нас!
Здесь пред тобой осиротевший выводок
Орла-отца, задушенного кольцами
Змеи коварной...»

(ст. 246—248. Перевод С. Апта).

И вот перед нами два сцепленных внутренним несогласием ряда, сошедшиеся в Оресте: Зевс — орел — Агамемнон — орел — Орест; Эриния — змея — Клитемнестра — змея — Орест(?). Орест, как мы помним, пришел в Аргос по повелению Аполлона, горя об отце и страдая от собственной страннической нужды. Но плач и гнев женщин (вступительный коммос занимает около 300 стихов, т. е. почти треть трагедии) вовлекают его в иную стихию, стихию кровной мести, в которой уже сам Агамемнон не столько герой, сколько мертвец, кровь, взывающая к отмщению. Магия коммоса обращает Ореста-орленка в Ореста-змееныша. В нем теперь впервые должны столкнуться лицом к лицу древнее и новое, ночь и день, мертвые и бессмертные, столкнуться здесь и сейчас, при свете дня, перед глазами зрителей, по поводу этого единственного поступка, как будто еще ничего не решено в мире...

Орест, заметили мы, — особый герой. Трагедия потому-то и сосредоточена в нем, — а судьба Агамемнона и Клитемнестры только ступени, только патетические предпосылки, — что он невинен, внутренне невинен, иными словами, предельно ответствен и сознателен. Никакая скрытая (бессознательная) страсть не подталкивает его, как толкала она руку Агамемнона на жертвоприношении в Авлиде и руку Клитемнестры в роли Аластора дома Танталидов. Орест бескорыстен, в нем нет того надменного пренебрежения бытием другого («кюбрис»), которое скрывает от человека, как он замешивает в свою праведную решимость тайную корысть. Именно поэтому только в нем, в связи с его действием, трагический конфликт разворачивается во всей его глубине и неустрашимости. Здесь и теперь открывается, сколь неразрешимо равномошны сталкивающиеся Дике-Правды и Аресы-Страхи: правда отца и правда матери, страх перед Аполлоном и перед Эриниями.

Орест бескорыстен в своем действии, и это должно быть ясным. Перелом действия, в котором движущие им силы сталкиваются друг с другом и тем самым приходят в сознание, подготавливается поэтому Эсхилом так, чтобы контраст был особо разительным.

Прежде всего из нашей памяти изглаживается вся сложная многослойность и двусмысленность, открывшаяся в «Агамемноне». Хор рабынь не ведает о тяжком опыте, приобретенном хором аргосских старцев. В его траурных, а затем ликующих партиях нет и следа той подозрительности, тех сомнений и внезапных прозрений, которыми насыщена лирика «Агамемнона».

Первый эпизодий заканчивается стасимом, в котором обличается преступность женской натуры вообще, а события в до-

ме Агамемнона осмыслены с ясной однозначностью. Своекорыстная страсть Клитемнестры, ее связь с Эгисфом оказываются единственным мотивом ее преступления. Орест не совершает преступления, убивая мать, а лишь вершит справедливую казнь, смывая кровью позорную кровь, лежащую пятном на его доме. Во втором эпизодии, напутствуя Ореста на убийство, хор поет: «Но ты действуй смело, когда придет час действовать. Когда она воскликнет: „Сын!“, — громко крикни: „Отец!“ — и соверши непорочное преступление (ἀνεπίδορφον ἄταν)» (ст. 827—830). «Отец» здесь означает не только грозное напоминание об убийстве. В лице Ореста перед Клитемнестрой сам восставший из гроба Агамемнон. Круг замыкается, орел разрывает удушившую его змею, точнее... змея убивает породившую ее... змею (?). И вот действие, которое без помех, в разреженном пространстве чистой правоты, уже сметая с пути Эгисфа, стремительно неслось к цели, вдруг... Это *вдруг* — одна из вершин драматургического мастерства Эсхила. Вот они встретились, Орест и Клитемнестра. Меч, поразивший ничтожного сожителя, уже занесен над главной виновницей, и тут сквозь облик преступницы прорывается мать. «Постой, сын! — восклицает Клитемнестра, разрывая рубаху на груди. — Постыдись, дитя, этой груди, на которой так часто, дремля, ты сосал беззубым ртом молоко, хорошо питавшее тебя» (ст. 896—898). И Орест останавливается, змееныш не может укунить змею, он не целиком совпадает с собой в своей решимости и все еще держит себя в поле сознания. Скрытая, но уже в первых словах помянутая им амехания мгновенной вспышкой охватывает его при виде материнской груди, и нужна уже другая сила, нужен он-другой, чтобы совершить то же дело, но в ином миропорядке, более, как увидим, сложном, чем миропорядок кровной мести. Орест-другой присутствует рядом. Это друг. Странная фигура Пилада, который молчит и ничего не делает на протяжении всей трагедии, за исключением этого решающего момента, когда Орест буквально должен не только отщепиться от самого себя, но и стать другим. При виде открытой материнской груди Орест отшатывается и обращается к Пилладу: «Пилад, что делать? Постыдиться ли убивать мать, пощадить ли ее?» (ст. 899). На что следует единственная реплика Пилада: «Как же быть в таком случае с прорицаниями Локсия, объявленными пифией? И с верностью клятве? Лучше уж иметь врагами всех людей, нежели богов» (ст. 900—902).

Пилладу приходится напомнить о приказе Аполлона; он и сам как бы Аполлонов ангел при Оресте или аполлоновский оборот

его натуры,¹ о котором вроде совсем забыли, а хор так и вовсе не знал. Это в последнюю секунду меняет все дело. Орест действует не обуянный Эриниями, а как посланец Аполлона, сознательно исполняющий его волю. Он отказывается вершить дело домашнего демона и вращать круг родового проклятия. Он принимает сторону олимпийцев. И тут же завязывается спор, который не только не решится убийством Клитемнестры, но развернется в третьей части трилогии судом богов.

Решение Ореста не просто произвольное скатывание в одну сторону под действием внешнего толчка (его принадлежность к мужской линии — слабый мотив; в матереубийственной ярости Электра даст ему сто очков вперед). Решение это соответствует стремлению Ореста к ответственному сознанию. Истина же, которую он открывает на собственном опыте, а трагический театр развертывает перед гражданским собором, состоит в том, что никакая клятвенная сила, никакая древность, мудрость и авторитетность закона не может быть гарантией его справедливости, что единственным ее условием может быть только открытая ответственность, способность «мудрости» отвечать за себя, дать о себе отчет, способность «мифа» открыться «логосом», облечься словом. Решение это принимается Орестом потому, что только так он может вырваться из слепых обуяний — яростью ли гнева, паникой ли страха — в светлое поле сознания. «Он поступает так, как должно, — замечает Б. Отис, — но, поступая так, он не утверждает, что поступает хорошо, он не впрягается в ярмо необходимости. Он действует с открытыми глазами и бодрствующим сознанием».²

Здесь важно именно отождествление героя с движущей им силой. Воля Аполлона указана словом, а не овладевает Орестом изнутри. Она отстранена, присутствует рядом с Орестом в виде другой, «цельной», натуры Пилада.

Странность ситуации и всего облика Ореста сказывается в том, что в момент своего рокового самоопределения, завершающего свершения своей судьбы, он остается еще чем-то незаметным, теряющимся, почти исчезающим на фоне судящих и определяющих его сил. Он потому не отождествляется нацело ни с одной из них (и остается еще чем-то), что становится местом их встречи, столкновения, взаимоопределяющего суда. Он — человеческий индивид — не может быть «третьим царством», но благодаря ему образуется это «третье» как царство встречи двух царств,

¹ The Oresteia of Aeschylus. Vol. II. P. 176.

² Otis B. Op. cit. P. 79.

миров, бытий. Мифокосмический горизонт раскрывается в новом — онтологическом — измерении. Соответственно бытие человека начинает определяться «беседой души с самой собой» (так Платон понимает мышление) о том, что значит быть.

Орест действует в согласии с волей Аполлона, но не повинуюсь его приказу от страха и не сливаясь в воле мести со своим отцом. То, к чему (к кому) он взывает и на что полагается, хотя мифически и близко Фебу, но здесь является само по себе — свет и око Солнца. Орест бескорыстен. Он хочет, чтобы все вышло на свет, обнаружилось и так оправдалось.¹

Когда отворяются двери дворца и зрители видят тела Клитемнестры и Эгисфа, Орест выносит на всеобщее обозрение сеть (сеть коварств и преступлений), с помощью которой совершались убийства. Разверните ее, говорит он слугам, «чтобы видел ее отец, не мой отец, но тот, кто за всем здесь наблюдает (ὁ πάντ' ἐπὶ τούτων τὰδε), Гелиос, пусть он узнает все нечистые дела моей матери, чтобы некогда на суде выступить моим свидетелем в том, что я законно добивался ее, моей собственной матери, смерти» (ст. 984—989). Орест уверен в законности своего деяния (ст. 1027), но это уверенность открытого сознания, она крайне далека от самоуверенности его отца, жертвующего Ифигенией «в интересах дела», и от дерзкой радости матери, покончившей с Агамемноном. Он знает, что будет суд, выяснение дела, которое еще не решено, и, чем оно кончится для него, неизвестно (ст. 1021). Он не ссылается на приказ Аполлона и даже взывает не к Зевсу, который ведь тоже замешан в деле, а к другому отцу, беспристрастному оку-свету. Среди всех героев Орест — впервые — только Орест: ни тайная страсть, ни явный бог не движут им, они — лишь «мотивы», стоящие у порога его сознания. Он — в сознании, т. е. в себе, только в себе. Это значит — он готов отвечать за поступок, который признает своим. Он готов к недоброму для себя повороту дела, к осуждению и гибели. Это значит, далее, что он сознает трагическую неоднозначность своего поступка и оплакивает «дела, и наказание, и весь злосчастный род, и свою незавидную, запятнанную (ἔχων μιάσματ'α) победу» (ст. 1016—1017). Убийство не изменило его природы, он продолжает слышать то, чего, как мы заметили, не слышит и не помнит хор: кровную правду матери, вменяющую его.

¹ Прометей в «Прометее прикованном» Эсхила, обращаясь к стихиям как свидетелям, также апеллирует к «всевидашему кругу Солнца» (τὸν πανόπλου κύκλον ἥλιου — ст. 91).

Быть в сознании, собственно, и значит быть, не сливаясь со своим бытием, не совпадать с собственным «я». Быть собой в полном, конечном счете, который предъявляется не столько моим поступкам, сколько моему бытию, возможно только в результате особого деяния, которым я завершаю себя в «я» и не совпадаю с ним.

Греческая трагедия, вырастая из толщи и плоти мифа, открывает сознание со всей энергией глубинного онтологического парадокса. Она вдвойне поразительна для нас. Во-первых, нас озадачивает сам по себе парадокс сознания уже в той индивидуально-психологической форме, с которой мы исторически ближе знакомы. Но греческая трагедия предельно озадачивает нас и тем, что этот парадокс, лежащий в основании индивидуальности, открывается ею как онтологический. Странность феномена сознания состоит в том, что в нем явствуется не нечто, принадлежащее миру, не нечто, сущее в себе и собою, а именно нетождественность сущего как сущего самому себе, различие сущего от себя в самой сути своего бытия. Удивительно, в самом деле, что прийти в сознание, в себя можно лишь усилием выхода из «я», хорошо мной (?) освоенного, обжитого, кровно сросшегося со мной, мало того — усилием выхода из мира, обжитого и освоенного этим «я» в качестве своего, но несуществующего во всей его самобытности, от века данности и богом устроенности. Выйти из этого теплого и укрытого «нутра» наружу, вне, под всевидящее око, на подмостки, на pozor — в чистое поле сознания.

Странно и трагично это обнаженное, со всех сторон открытое предстояние на вечном суде, в вечном бодрствовании — мгновении, остановленном молнией узнавания человеком своей онтологической странности: живя в мире, он не вмещается в него. Человек не имеет в мире «своего места», не защищен его заведенным порядком, его бытие не может быть гарантировано законом, которому оставалось бы только выучиться и подчиняться. Космическая и божественная педагогика формирует человека, но наставничество прекращается — и человек достигает настоящей зрелости, приходит в сознание. В этом месте, которое уже не будет пройдено, в эту минуту, которая уже не пройдет, все отступает от него: воли богов и космические махины судеб как бы ждут у порога его сознания, ждут его собственного решения, которое никакой бог не подскажет ему на ухо и которое приведет в действие все эти безмерно превосходящие его силы.

Эсхил мастерски высвечивает это открытое, неустранимо-неуловимое мучительное сознание, противопоставляя бытие-в-

сознании Ореста сознанию хоровому, замкнутому в определенном образе бытия, слитому с традиционно-ритуальным видением и пониманием.¹ Именно в силу этой мудрой благоустроенности понимания хоровое сознание как в «Агамемноне», так и теперь в «Мироносицах» оказывается не готовым к тому, что разверзлось перед ним, и охватывается амеханией. Плоскость однозначной правды раскалывается трагическим недоумением.

В ожидании решающего деяния Ореста, которое, по ритуально выверенной мысли хора, должно замкнуть роковую цепь убийств, он запекает что-то вроде пасхального лирического гимна, в схеме и метафорике которого явно просвечивает элевсинский образец.² Для хора тяжкий путь испытаний закончен, дом Атридов очищен и может восстать из руин. «Пой аллилуйю, возвышай в доме песнь освобождения от зла и раздора!» (ст. 942—945). «Свет наконец виден, и я освободилась от жестокой узды, которая сковывала домочадцев. Воздвигнись, Дом! Слишком уж долго ты в прахе лежал! Но вот вскоре всеисвершающее время войдет в двери дома, и вся грязь будет изгнана от его очага с помощью очищающих ритуалов (καθαρμοισίῃ), которые изгоняют все преступления...» (ст. 961—978).

Когда хор увещевает испуганного дыханием приближающегося безумия Ореста и убеждает его в том, что он поступил достойно и освободил жителей Аргоса, сам Орест уже слышит, как в сердце его пляшет ужас под напев Эриний, и видит этих «собак мстящей матери», остающихся невидимыми для хора. Орест убегает, гонимый Эриниями, а хор припоминает три громовых удара, обрушившихся на дом: Фiest, Агамемнон и теперь третий — «спасительный или роковой?...» (ст. 1071—1074).

В третьей части трилогии, «Евменидах», происходят события, но не действия. Мы оставили драматический мир подвигов и преступлений и входим в мир разбирательства, осмысления, в мир «логоса» и тем бесповоротнее втягиваемся мы в недоумение, углубляемся в вопрос, движемся вглубь.

¹ Отис (*Otis B.* Op. cit. P. 80) характеризует сознание хора в этой сцене как «простодушное», «прямолинейное» (single-minded).

² См.: *The Oresteia of Aeschylus*. Vol. I. P. 42—43; Vol. II. P. 178—180. «Напряжение, доведенное до предела подчеркнутым параллелизмом с мистическим ритуалом, — замечает здесь Томсон, — должно было произвести глубокое впечатление на всех тех, для кого этот ритуал был символом живой веры. И характерно, что эта параллель усиливалась не столько сходством, сколько контрастом. Воодушевление хора достигает высшей точки как раз перед тем, как он будет ввергнут в пучину разочарования и катастрофы» (Vol. I. P. 43).

Так трагедия, заканчивая действие, вместе с тем переводит его в новое — смысловое — измерение. Пространство этого измерения «проецируется» в плоскость действия стоянием космической амехании. Мир в со-стоянии трагически напряженной амехании не движется, не действует, не «функционирует», а сходится, собирается в со-знании. Мир, в котором происходит действие последней части трилогии, — мир-вне-мира. Здесь на первый взгляд не соблюдается единство места (парод и первый эпизодий разыгрываются в Дельфах, все остальное действие, спустя много времени, — в Афинах), но это только потому, что события происходят вообще вне места и времени. Орchestra трагического театра всегда представляет собой особую точку мира, но заключительная часть трилогии (можно думать, не только «Орестей») вводит нас в интерьер этой точки. Мы входим в божественный мир, где, казалось бы, должен поучительно разрешиться тот кризис, в который ввергло самовольного человека его надменное самомнение.

Вместо этого перед нами впервые раскрываются основания и собственное содержание трагедии. Трагический кризис героя развертывается божественным судом. Суд, суждение, осознание, осмысление, переосмысление, самооправдание, самообоснование, ответственность и отчетливость, способность λόγος διδόναι — дать отчет, ответить за себя, иначе говоря, *логос* входит в самоопределение божественного бытия (или бытия в его божественной самобытности) и только потому определяет и существо человека, вводит его в онтологическую озадаченность, заставляет искать, решать, судить, обсуждать, рассуждать... Вот что осознает трагическое недоумение, и вот почему именно такое удивление может быть началом (ἀρχή) философской мысли. Мысль философствующая, т. е. углубляющаяся в себя, в свое начальное изумление, отвечает фундаментальной, бытийственной нужде человека, потому что соответствует бодрствованию ума, корнящегося в бытийном начале вещей. Именно это соответствие усилий, беспокойств, блений, бодрствований образует форму изначальной истины — источника чего бы то ни было истинного вообще.

Итак, двигаясь вслед за Орестом на его долгом очистительном пути из Дельф в Афины, мы перемещаемся в смысловой топографии от прорицалища, за обладание которым Аполлон до сих пор вынужден скандалить с Эриниями, от места жуткого колдовства и загадочных вещаний на афинский Ареопаг, открытую площадь судебного разбирательства, где действуют не клятвы, страхи и авторитеты, а ясные слова, различающие бытие и кажимость. Здесь сходятся все пути и времена. Извечно сущее прошлое сходится на

суд с настоящим («новыми»), столь же навечно ставшим. Суд этот меняет их природу и переопределяет их суть, чему соответствует переименование Эриний в Евменид. И важно здесь не столько конечное примиряющее решение, сколько то, что, утверждаясь ныне на века, сам суд (а не решение его) входит в определение бытийной формы бессмертных — но друг другу вечно подсудных — существ. На фоне этой тяжбы богов почти теряется тот подсудимый, по поводу которого она затеялась. Сквозь эту индивидуальную точку, трепещущую в трагическом недоумении, мы входим на суд мировых эпох и космических сфер, втягиваемся в теологическую полемику о божественных правах, уделах, порядках, начинаем выяснять, что значит быть, а не казаться справедливым, что такое справедливость сама по себе, — мы начинаем мыслить, т. е. пытаемся дать возможность сущему облечься словом, его собственным словом, логосом. Энергия индивидуального сознания возводит нас в сверхиндивидуальную, но не безличную мысль.

Важнейшее событие «Евменид» — явление Эриний в виде хора-героя, выход на свет этих живущих под землей, в вечном бессолнечном мраке (ст. 396), по природе невидимых и слепых сил. В прологе трагедии их, сидящих в дельфийском святилище, пробуждает призрак (сновидение) Клитемнестры. Ужас Пифии при виде этих чудовищ, освобождение загнанного Ореста, которого Аполлон отправляет под водительством Гермеса в его очистительный путь, — все это только предвдвывает начинающее трагедию событие: пробуждение Эриний.

Они пробуждаются, приходят в себя. Они выходят на свет, обретают облик. А обличенный ужас отличен от нас, это значит, мы уже как-то освободились от лишаяющей сознания одержимости им.

Напряжение, создаваемое их подспудной распрей с Аполлоном, лишает преследование Эриний неизбежности, а прямое вмешательство бога в их бег ставит под вопрос его издревле предустановленную необходимость. Натолкнувшись на сопротивление Аполлона, Эринии вынуждены с возмущением напомнить о своих правах, это значит остановиться, повернуть вспять, вернуться к своим истокам, к своему началу и предопределению. Если Аполлон именуется пророком Зевса (ст. 19), верным истолкователем слов отца олимпийцев (ст. 616—618), то Эринии апеллируют к древнейшим Мойрам-Уделам-Предопределениям, которые установили закон кровной мести, и закон этот был утвержден к исполнению богами (ст. 391—393). Когда Аполлон, усыпив их, уводит Ореста у них из-под носа, они видят в этом преступление, попрание законов. «Так-то действуют новые боги, властвующие

над миром, попирая правду» (ст. 162—163). Он запятнал свое собственное святилище. «Преступая божественные установления, он чтит смертных и уничтожает древние предопределения (παλαίγενες...μοίραι)» (ст. 170—172).

Уклад или установление Зевса находится в противоречии с древнейшим распределением уделов (παλαίως διανομάς — ст. 730), также получившим божественную санкцию. И вот второе важнейшее событие «Евменид» — встреча не встречающихся в божественном космосе, бегущих, чурающихся друг друга сил. Орест, предмет распри, сводит их друг с другом и втягивает в тяжбу, спор, суд. И если Аполлон сначала отвечает на обличения Эриний решительным Ἐξω! («Вон!»), то Эринии уже не завывают в ответ, а обращаются к Аполлону судящим словом: «Царь Аполлон! Теперь ты в свою очередь послушай! Ты, — говорят они ему, — не совиновник (μεταίτιος) в этом преступлении, а полный и единственный виновник (παναίτιος)» (ст. 198—200). И разгневанный Аполлон озадачивается: «Как это?» — растерянно спрашивает он, просит их задержаться и разъяснить свои слова. Пока это еще не тяжба, а распра, почти скандал, но спор уже начался, и спор далеко не шуточный.

Изначальное космическое рас-суждение, т. е. распределение уделов-судеб, подлежит пересмотру. Дело не в том, что по каким-то причинам, в силу какого-то, скажем, прогресса оно должно смениться новым. Новый уклад — не просто нечто иное, устанавливаемое на место старого авторитетом силы, победой олимпийцев, загнавших, как известно, все архаические силы в Тартар. Эту односторонность нового в «Евменидах» воплощает Аполлон. Но более глубокое новшество воплощено Афиной.

Перебранка Эриний и Аполлона о пределах и старшинстве своих полномочий держится в рамках гомеровской эстетики.

«Дети ночи» выходят на олимпийский свет. Они проявляют характер, предъявляют требования, испытывают обиды... Но встреча с Афиной вовлекает их в предельное самораскрытие — в «логос», не только обнаруживающий, но и преобразующий всю их природу: собачье чутье преследователей обращается остротой внемлющего слуха, а неумолимая воля возмездия — силой обличающего вопрошания. Перед лицом ясного сознания хтоническая древность тоже оборачивается сознательным лицом. Она не изгоняется, не подавляется, т. е. не удерживается насильно в своей собственной темной природе, — она, напротив, вызывается на свет, слепая сила распознается и признается как сознательный соперник, соответчик или ответственный соучастник в событии бытия.

Возвращаясь к «началам», трагедия не архаизирует, не пробуждает хтоническое обуяние, не бросается с классических, аполлоновских высот в дioniсийскую стихию. Она дает древнему, загнанному в подполье голосу слово, превращает его в истца или ответчика на суде сознания. Но и «новые» на этом суде утрачивают собственное варварство: глухой и слепой деспотизм «правосудия», «закона» и «истины», неподсудных, безапелляционных, неоспоримых. В облике Аполлона обнаруживается надменная пренебрежительность («хюбрис») самих олимпийцев, так сказать, божественное самомнение, закон которого мнится благом самим по себе и ясность которого ослепляет. Между тем фундаментальное открытие трагедии в том, что благо (истинность, законность, справедливость) нельзя однажды и навсегда получить как некую вещь, которую оставалось бы только охранять от посягательств. В этом смысле человеческое устройство в корне неблагополучно, и тем более неблагополучно, чем более утверждается в нем нечто в качестве полученного, обретенного раз и навсегда блага. Ни беспечное благополучие «безначалия», ни силой обеспеченное благополучие «деспотии» (τὸ μετ' ἄναρχον μίττε δεσποτοῦμενον — ст. 696) не соответствуют, по согласному мнению Эриний и Афины, началам человеческого бытия. Для человека быть в своем начале — значит пребывать в сознании: в трудном бдении и бодрствовании извечного начинания, изначального суждения, суда, пересматривающего все с самого начала.

Но вернемся к действию трагедии, которое, впрочем, уже целиком превратилось в действие мысли: разбирательство, рассуждение, осознание...

На передний план выходит Афина, и именно она, а не Аполлон, представляющий лишь одну сторону на божественно-космическом суде, продолжает начавшийся спор. Встречая Эриний у своего святилища в Афинах, покровительница города не смущается тем, что в них отталкивает Аполлона, — их чудовищным безобразием, причастностью царству мертвых — словом, иноприродностью олимпийцам. Как будто и впрямь впервые увидев их, не похожих ни на кого из богов или смертных, она спрашивает: «Кто вы такие?» Единственное, что ей нужно, — ясное (открытое, прямое) слово (ἐμφανῆ λόγον — ст. 408—420). Но объявившись словом, определив свой род, право и назначение, Эринии — древнейшие «дети ночи», «Проклятья», до самой смерти преследующие обреченного им преступника, — оказываются лишь стороной, предстоящей слушанию суда вместе со смерт-

ным, с Орестом как другой равно-правной стороной. «Присутствуют две стороны, — замечает Афина. — Мы слышали только половину» (ст. 428). Причем (в отличие от древнейшего обрядового суда) речь идет не просто об обмене клятвами. Их магической силой Эринии, конечно же, могущественней Ореста, они знают, что он не потребует от них и сам не сможет дать клятвы. Но клятвы, утверждает Афина, не обеспечивают правосудия, и, если желать на деле быть правосудными, а не слыть таковыми (ст. 430), необходимы вразумительные показания, а не страшные клятвы. Эринии почтительно признают Афины достойной решать это дело, и начинается суд, точнее, пока еще следствие, которое ведет Афина.

Но, едва получив полномочия третейского судьи, выслушав ответ «второй стороны», Ореста, сама Афина попадает в тупик амехании. «Слишком трудное это дело, — замечает мудрейшая из богинь, — чтобы какой-нибудь смертный отважился его рассудить, да и мне не положено судить об убийстве в приступе гнева...» (ст. 470—472). Подобно Пеласгу в «Молящих», Афина здесь не может ни оттолкнуть очистившегося и прибегающего к ее защите Ореста, ни прогнать Эриний, грозящих в отместку поразить страну тысячью бед. «Вот так обстоят дела, — говорит она как бы самой себе. — Оставлю ли я их или прогоню, и в том и в другом случае мне не избежать беды, ставящей меня в тупик (δυσμῆχανον). Но, если уж дело дошло до этого, я, связав их клятвой, отныне и на все времена учреждаю суд судить дела об убийстве...» (ст. 480—484).

Итак, действенное решение, которым Афина вроде бы разрешает неразрешимую даже для нее самой амеханию, — это учреждение суда, который будет решать... Амехания, иными словами, не столько преодолевается, сколько обретает осмысленную форму суда, учрежденного навеки, иначе говоря, суда, раскрываемого как вековечное основание человеческого и космического бытия. Отныне ничто не может быть раз и навсегда таким-то. Все подсудно, подотчетно, ответственно. Все в самой сути своего бытия определяется не перво-суждением предопределивших сущее судеб, а рассуждением вечно бодрствующего суда сознания и ума.¹

¹ Так гражданский суд становится местом выяснения отношений между древними судьбами и судящим умом. При этом сколь ясность ума выводит на свет — и тем самым меняет — склад и силу судеб, столь и склад (логика) самого ума (разумения сущего) предопределяется парадигмой уделов и предназначений. Ф. Корнфорд детально выяснил связи философского «ума» и «закона»

В пересмотре космического перводеления важно не столько содержание пересмотра, сколько сама его возможность. Отныне эта возможность входит в суть вещей. В «воздухе» этой возможности повисают могущества, власти, силы. Они обращаются вспять, к своему началу, истоку, как если бы вернулись начала времен, когда еще ничего не было решено и распределено, они вновь судятся друг с другом. Отныне — именно этот момент остановлен трагедией — это судящее, определяющее *начало* не остается в мифическом прошлом, а определяет собой настоящее в том его средоточии, которое объемлет сбывающийся смысл бывшего и будущего. В центре космоса, как и в центре полиса, учреждается суд.

Суд начинается. Вот выслушаны стороны — Эринии, Аполлон, Орест, вот все их доводы, свидетельства, основания исчерпаны, и дело за решающим словом Афины. Но слово это — все то же: утверждение и обоснование суда, тайному голосованию которого и отдается последнее решение. Вспыхнувшая вновь перепалка Эриний и Аполлона прерывается действием голосования, при котором решение афинских старцев оказалось не в пользу Ореста. И только «камешек Афины», восстаивающая равновесие, оправдывает Ореста.¹ Следует заключительный коммос — плач Эриний, перемежаемый утешениями и увещаниями Афины. Эринии не изгоняются этой победой, напротив, их просят остаться и обещают высший почет и уважение. Они не изгоняются, они преобразуются в Евменид-Благосклонных с новым «логосом» — честью и предназначением. Но дело не только в новшестве этого «логоса», не в новом наречении, обрекающем их на новое предназначение. Дело в том, что основанием, определяющим смысл бытия, оказывается отныне сам *логос* или

с древнейшими эпическими «участиями», «удедами», «предназначениями» и «судьбами». Отталкиваясь от известной фразы Платона: «Распределение Ума, называемое Законом (τοῦ τοῦ διανομῆν ἐπονομάζοντος νόμον)» (Leg., 714a), — он замечает: «Это процесс уделения (μοῖρα), различения (διάκρισις), распределения (διανομή), законодательства (νομοθεσία), упорядочения (διακοσμήσις). Личный Бог религии и деперсонифицированный Ум философии просто воспроизводят в качестве „распределителя“ то, что в древнем устроении называлось Мойрой, которая, как мы видели, в самом деле, древнее самих богов и свободна от какой бы то ни было цели и замысла» (Cornford F. From religion to philosophy. New York, 1957. P. 35—37).

¹ Афина не добавляет свой камешек после голосования, что было бы нарушением тайны голосования. Ее камешек находится в числе других, выравнивая счет (50 : 50). Это означает, что большинство агеластов склонны считать Ореста виновным. См.: Gagarin M. The vote of Athena // American Journal of Philology. 1975. Vol. 96, N 2. P. 121—127.

нус — вековечное бодрствование мысли как сверхсущего основания бытия.

«Орестея» заканчивается примирением «старых» и «новых», разумным преобразованием слепых мстительниц в благосклонных блюстительниц преуспевания, с одной стороны, а с другой — безапелляционной власти — в беспристрастный суд, разбирающий свидетельства, доказательства, основания. Раздор сменился сотрудничеством, а распря — согласием. Космос, на мгновение расколотый молнией сознания, вновь сомкнулся в благоустроенный миропорядок. Кажется, найдена связующая формула и Эсхил-пифагореец стремится к этому примирению. Но Эсхил-пифагореец же знает, видимо, тайну несоизмеримости.

Пробужденное однажды и схваченное трагедией сознание уже не может вернуться к эпическому спокойствию. Озадаченность бытием, раз поразившая человека в самом средоточии его внимательного обитания, недоумение, однажды озарившее странным светом весь строй его добротного, казалось, быта, — эта изначальная, сокровенно хранящая его в сознании, т. е. в себе, озадаченность отныне будет царить в его бытии и править всем, даже бегством от себя.

* * *

Расцвет трагической поэзии приходится на недолгую пору, но эта пора — *акме* классической античности, та спелость и зрелость, по которой определяется истинная природа существа и которой следует измерять не только прошлое, но и будущее. Сознанием, художественно открытым трагическим театром, греческая культура включена в историческое сознание. Неудивительно, что уже и гомеровские поэмы можно было понять как цикл трагедий.

Отчетливо распознается трагическое недоумение в иронии Сократа, под взглядом которого всякое сущее оказывалось чреватим неутолимой мыслью. Понятно, почему Платон начинал как трагик и закончил построением государства как «истинной трагедии».¹ Продуктивной может быть попытка рассмотреть аристоте-

¹ В «Законах» (817 b) на вопрос трагического поэта, нужен ли он в их идеальном городе, Афинянин отвечает: «Мы и сами — творцы трагедии, наипрекраснейшей, сколь возможно, и наилучшей. Ведь весь наш государственный строй представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни. Мы утверждаем, что это и есть истинная трагедия» ([пер. А. Н. Егунова]. *Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3(2). С. 299*).

левскую философию в контексте его «Поэтики» и специальной — в контексте его учения о трагедии.

Если изъять свет трагедии из античной культуры, она распадется на мертвые слои «ницшеанской» архаики и «винкельмановской» классики.

Слышат ли в трагедии пьянящую песнь «про древний хаос, про родимый», извлекают ли из нее поучительный урок относительно сверхчеловечески умного порядка вещей, подчиняться которому должен человек, — оба «образа античности» по-разному выражают общую тягу современного человека уклониться от сознания, отвечающего тому, что было открыто древнегреческой трагедией.

1990 г.

Трагическая амехания, открываемая театром в средоточии человека, словно наталкивает человека на самого себя, заставляет обратить взор на себя, в себя (самоослепление Эдипа), из действующего драматического героя стать сознающим *зрителем* своей судьбы, загадочности и темноты. Но, как мы видели, загадочность эта космического масштаба: это не человек, это мир, открывающийся человеку в трагической перипетии, загадочен. Мир, боги, судьбы и существа — «фюсис», собственное существо всего, что есть, «любит скрываться», как скажет Гераклит. Все сущее открывается навстречу нашему знающему и узнающему действию явным лицом, но таит в себе *свое* лицо, ничего не знающее о нас. Чтобы усмотреть *само* сущее, надо уметь отойти от него, отстраниться, занять место зрителя в театре мира.

Театр по-гречески θέατρον — *зрелище*, смотреть зрелище — θεωρεῖν, а зрение зрелища — θεωρία — *теория*. Человек становится *теоретиком* всего (τὰ πάντα), когда занимает положение всеобщего зрителя. Диоген Лаэртский рассказывает, что когда тиран Флиунта спросил Пифагора, что такое философ, тот ответил, что на торжище мира каждый занимается своим делом, философы же «приходят как зрители (θεαταί)».¹ А, по словам Аристотеля, когда Пифагора спросили, чего ради породила нас природа и бог, он ответил: «Чтобы смотреть на небо (τὸ θεᾶσθαι τὸν οὐρανόν), и назвал себя созерцающим природу [вещей] (θεωρὸν τῆς φύσεως), и что именно ради этого он пришел в эту жизнь».²

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 334. См. также: Цицерон. Избранные соч. М., 1975. С. 325.

² Ср.: Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. С. 44.

Только так, отступив, отстранившись от непосредственного участия в делах с вещами, можно сделать их «теоремами», зримыми в их собственной природе. Скорее всего, и чувственные восприятия будут все еще слишком участными, природа существ будет скрываться за тем, что бросается в глаза, лезет в уши, попадает под руки. Практически зоркий, чуткий и сметливый человек слеп относительно существа вещей самих по себе, как летучая мышь, говорит Аристотель. Правда, именно страсть к зрелищу и зрению, к разглядыванию и рассматриванию *просто так*, любопытство к сущему, его видам и различиям самим по себе свидетельствует о врожденном человеку стремлении к знанию (первые строки «Метафизики» Аристотеля), но чтобы усмотреть любое существо в полноте его бытия, нужно особое зрение и особый опыт. Сущее по-разному выглядит и дает себя знать в разных обстоятельствах. Нужно зрение, умеющее собрать воедино все (?) эти «выгляды», стороны, аспекты, облики сущего в его простую и единственную единицу, — нужно умо-зрение. Нужен и настоящий опыт такого зрения, некий живой посредник, направляющий, настраивающий и перестраивающий чувственное восприятие в умное, — теоретический эстетис. В чем заключается и как образуется этот опыт?

Особенность вопроса о возникновении теоретического мышления в том, что постановка его как исторической проблемы имеет непосредственно философский смысл. Теория, так сказать, не выводится из практики. В жизни практически озабоченного мышления (промышления) любопытство, ведущее к теоретической заинтересованности «самими вещами», производит впечатление остановки, праздного глазения, которое требует оправдания величием зрелища. Теоретически мудрый образуется театром мира, в котором человеческое хозяйство вовсе не самое значимое явление. «...Человек не есть высшее из всего в мире, — уверен Аристотель. — (...) Человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое — [звезды], из которых состоит небо (kosmos). (...) Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми (...), так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают они [предметы] совершенные, достойные удивления (θαυματοτά), сложные и божественные, однако бесполезные...» (Эт. Ник. VI 7, 1141 а 35—1141 б 9¹). Но зримые боги (звезды) приведены тут, собственно,

¹ Пер. Н. В. Брагинской. Цит. по изд.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 179—180.

для отвода глаз, потому что мудрец теоретического склада усмотрит звездную божественность в любом сущем. Суть, а стало быть, и начало теоретической отстраненности следует искать в чем-то другом.

Важно, что в теоретическом зрении внимание сосредоточивается не только на том, «каково» сущее, «чему» служит, «во что» встраивается, «к чему» подходит, а прежде всего на том, *что* оно такое *есть*. Значимым становится не «чем» оно стало или может стать под началом человека, а что оно такое в собственном начале. Усмотреть сущее из его собственного начала и значит увидеть его как «теорему», теоретически понять. В этом начале обретает собственное начало и теоретическая мысль. Тут вместе с понятием существа мысль получает существенное понятие о самой себе, о том, что значит понимать, знать по существу. Мышление, иными словами, становится теоретическим, когда оно озадачивается самим собой, словно заново — или впервые — задумывается о самом себе. Вот этот момент остановки, обращения внимания на себя и труднее всего уловить в содержательной пестроте разных «мудростей». «Многознание уму не обучает» — гласит изречение Гераклита (DK В 40). Чему, собственно? Что такое этот ум (*νοῦς*)?

Вот почему особое значение приобретает то преобразование в культуре античной Греции, которое привело к возникновению специфически философской рефлексии и к выработке теоретического отношения вообще. Причем существенным с этой точки зрения является не столько регистрация отдельных научных знаний, теоретических доктрин и философских систем, сколько исследование способов изобретения своеобразного искусства теоретически мыслить, отыскания, открытия или пробуждения ума, которому многознающие мудрости не обучают и который «может иметь своим предметом начала» (Аристот. Втор. анал. II 19, 100 b).¹

1. ТЕОРИЯ И ХОРЕЯ

Согласно Аристотелю (Метафизика. Кн. I, гл. I), наука (*ἐπιστήμη*) в противоположность ремесленной опытности (*ἐμπειρία*) есть обоснованное знание, или знание основ и начал того или иного ремесла. Ученый-врач и ученый-строитель не столько врачуют и строят, сколько изучают общие принципы своего искусства. Их предмет — «причины и начала» ремесла (*τέχνη*). В соответствии с

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1952. Т. 2. С. 288.

этим предметом универсальной науки, или «так называемой мудрости», являются *первые* начала и причины. «Первичность» этих начал означает, что они составляют корень обоснования каждой отдельной науки, то, что делает вещь знаемой, а знание (или умение) знающим. Начала эти — само существо занятий и вещей, отыскать их — дело чрезвычайно трудное, и прежде всего потому, что сами поиски не могут направляться искомыми началами и должны быть предметом внимания особого рода.

Если отдельные ремесла (принципиально отдельные науки) занимаются теми или иными частными предметами, то ремесло всеобщей науки должно быть занято всеобщим, т. е. «первым» предметом: целым, единым, сущим как таковым, бытием. Но «первое» — не простой предмет, который можно представить наряду с другими. Там, где «первый предмет» становится предметом мысли, сама мысль также неизбежно возникает в качестве предмета — задачи — для самой себя. «Онтологическое удивление», если можно так сказать, заставляет мышление удивиться также и самому себе. Это двойственное удивление и составляет начало теоретической основы философского мышления.

Именно благодаря философии повседневное ремесло мышления начинает рассматриваться как особое искусство, которое «наблюдает за ясностью, точностью и истинностью» (Платон. Филеб. 58 С).¹ Здесь мышление стремится действовать как бы под собственным наблюдением, оно приобретает опыт о себе (самосознание) и становится теоретическим искусством мышления, укрепленного на собственном основании (*ἐπιστήμη*).

Но тем, что мы определили философию в качестве посредствующего звена в процессе возникновения теоретического мышления, мы лишь сдвинули проблему. Ведь само философское мышление рождается и развивается внутри определенного практического «ремесла» и является уже его анализом, истолкованием. Прежде чем «бытие» определилось в качестве собственно философского понятия или чистой категории, в культуре античной Греции существовали сферы, которые ближе всего стояли к этому всеобщему «предмету».

Сфера, в которой внимание к первым началам всегда уже решительно преобладает над обыденным практическим интересом к частностям, взятая в целом, есть сфера мифа. Но для нас важно то, что эта сфера также представлена неким «техне», «искусством-ремеслом», а именно искусством *ритуальной хорей*.

¹ Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3 (1). С. 75.

Мусические искусства занимают как бы срединное положение в мире античной Греции. Музыка и пластика суть центр, через который вечные начала проектируются в уклончивость человеческого мира, то, посредством чего вечность формирует свой подвижный образ.

В «Теогонии» Гесиода о музах, девяти дочерях Зевса и Мнемосины, говорится:

«Радуют разум (νόον) великий отцу своему на Олимпе
Дщери великого Зевса-царя, олимпийские Музы» (ст. 51—52);
«... Голосами прелестными Музы
Песни поют о законах, которые всем управляют» (ст. 65—66);
«Если кого отличить пожелают Крониовы дщери,
Если увидят, что родом от Зевса вскормленных царей он,—
То орошают счастливцу язык многосладкой росой.
Речи приятные с уст его льются тогда. И народы
Все на такого глядят, как в суде он выносит решения,
С строгой согласные правдой. Разумным решительным словом
Даже великую ссору тотчас прекратить он умеет».¹

Посредническое, срединное положение мусических искусств выражено здесь достаточно ясно. С одной стороны, музы обращены к Зевсу, к вечным законам, к тому, «что было, что есть и что будет» (ст. 40), а с другой — к смертным, которым они прорицают и вещают волю божественного полиевса,² а также дарят их способностью судить, управлять, упорядочивать, умиротворять и успокаивать (ср. ст. 54—55 и 98—103).

Хорея небесных тел и космичность, т. е. благоустроенность и упорядоченность мусических искусств,³ — это два источника и прообраза античного умозрения, мышления как особого искусства, содержащего в себе начала всякой умелости и искусности.

¹ Эллинские поэты / Пер. В. Вересаева. М., 1963. С. 171—172.

² В гомеровском гимне Аполлону Делосскому Аполлон обращается к «бессмертным богиням» со следующими словами: «Пусть подадут мне изогнутый лук и любезную лиру. Людям начну прорицать я решения неложные Зевса!» (там же. С. 43).

³ Среди муз находится также Урания — муза астрономии. В «Мнениях физиков» Стобея о космологической теории пифагорейца Филолая говорится, что у него вокруг «центрального огня» Вселенной «пляшут в хороводе десять божественных тел...». См.: Досократики / Историко-критический обзор и пер. фрагментов А. Маковельского. Ч. 3. Казань, 1919. С. 30 (Филолай. А 16). (Ср. пер. А. В. Лебедева в изд.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 437).

Для начала примем без дальних слов: зрение и слух человека, насыщаясь созерцанием божественных законов, начертанных на небе, и слушанием божественной гармонии, которой музы одаряют смертных, становятся чувствами *теоретическими*, органами мышления. Именно эти две способности — астрономическая наблюдательность и гармонический слух — произвели, по Платону, «род философии», благодаря которой «невозмутимые обороты» космического разума и гармонии образуют и устрояют уклончивые и нестройные «обороты» человеческой мысли и души (Тимей. 47 А—D).¹

Словами «музыка», «мусический» в эпоху ранней классики, а часто и позже, во времена Академии, обозначались не только музыкальные искусства и не только вся совокупность певческих (эпос, лирика, дифирамб) и плясовых форм. Мусическим называли человека образованного, тонкого, просвещенного, ученого. Греческий ученый, μουσικός — это человек, обладающий не просто музыкальным слухом, но владеющий искусством гармонизации вообще, он прекрасный устроитель, воспитатель, управитель. Он сведущ в началах всякого «техне».

То, что в отдельных ремеслах и искусствах составляет совокупность приемов исполнения, интуитивно воспринятое умение производить, внутренний закон мастерства — будь это политическое, врачевальное или кожевенное искусство, — в произведении мусического (или пластического) искусства не только составляет принцип произведения или исполнения, но и само воплощается, выражается, делается явным, ощутимым, видимым и слышимым, т. е. эстетическим. В силу этой особенности искусство в узком смысле слова становится с течением времени особой сферой мастерства, в которой не столько оформляется тело, сколько воплощаются всеобщие формы. Именно эта выраженность формы как таковой составляет специфическую интеллектуальность категории прекрасного в эпоху классической античности. В отличие от продукта любого другого ремесла, исполненного при участии ума, в прекрасном предмете выполнен и выявлен сам мусически-пластический ум мастера.

Следовательно, в сфере искусства в узком смысле слова мы как раз и находим такую действительность, в которой начала и ос-

¹ Платон. Соч. Т. 3 (1). С. 487—488. Ср. также следующее высказывание: «Пожалуй, как глаза наши устремлены к астрономии, так уши — к движению стройных созвучий: эти две науки — словно родные сестры...» (там же. С. 342).

новы античного мастерства, умелости (ума) даны обособленно и отдельно от своего предметного практического применения — в своей чистой всеобщности.¹

2. ОБРАЗЕЦ ИСКУССТВА: ФОРМА, ПОСТИГАЕМАЯ ЧЕРЕЗ УПОДОБЛЕНИЕ

Уже конкретность мифического существа выступает в *форме* обхождения или обращения с ним, в распорядке ритуала, в упорядоченности обрядовых хоровых плясок, в гармонии используемых музыкальных ладов,² где существенно вовсе не «правильное представление», а совершенно технические детали: ритм движений, порядок позиций, техника жертвоприношений и т. д., строгая мелодика, рисунок священного танца.

Далее, мусические искусства являются, как мы заметили, мостиком, связывающим мифическую реальность со всем строем античного мышления. Принцип формы остается определяющим, и весь процесс, приведший к господствующему положению философии в интеллектуальной культуре античности, можно охарактеризовать как процесс обнаружения, выражения и преобразования той формы, непосредственно бытийным осуществлением которой был миф.

В этом отношении чрезвычайно интересно одно место из «Законов» (III, 700 а—701 с).³ Когда Платон рассказывает здесь о крушении доброго старого порядка, он утверждает, что народ сначала как-то добровольно подчинился «прежде всего тогдашним законам относительно мусического искусства» (700 b). Из песнопений именно дифирамбы — вакхические праздничные песни, возникшие на почве культа Диониса, — назывались законами, точнее —

¹ «Принципиально не может быть у греков такой философии, которая не была бы эстетикой, и такой эстетики, которая не была бы в то же время философией, и именно „первой философией“» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Т. 1. С. 84—85). В этом и последующих трудах А. Ф. Лосева наиболее обстоятельно, подробно и глубоко разработана концепция внутренней связи эстетических принципов классической античности с принципами ее мышления. Не думаю, что такое толкование обусловлено исключительно конъюнктурными соображениями. Сказано со всей свойственной А. Ф. Лосеву категоричностью, и сказано в книге, опубликованной как «Издание автора», в ряду еще нескольких книг, где мыслитель успел еще высказаться в полный голос.

² «Боги, — говорит Платон в „Законах“, — дарованы нам как участники наших хороводов...» (II, 654А. [Пер. А. Н. Егунова]. Платон. Соч. Т. 3 (2). С. 117). Напомню сближение мифа и музыки у К. Леви-Строса. См. наст. изд.: с. 12.

³ Платон. Соч. Т. 3 (2). С. 171—173.

«кифародическими номами» (ладами). После этого, рассказывает дальше Платон, пришли певцы талантливые, но не сведущие в благозаконии. Руководствуясь одним наслаждением, они смешивали «френы с гимнами, пэаны с дифирамбами, на кифарах подражали флейтам, все перемешивая между собой» (700 d). Именно с этой игры формами начался, по Платону, развал архаического государства. И философия как мышление о фундаментальных началах бытия концентрирует свое внимание на форме прежде всего, а весь мир форм как таковых для грека классической эпохи — это мир мусически-пластических искусств. Поэтому практическая и теоретическая идея греческой философии сосредоточивается в центральном понятии прекрасной (идеальной) формы¹ — понятии, в котором теоретическое измерение не отделено от эстетического.

Если, с одной стороны, эстетическая форма служит воплощением, предметным выражением онтологического начала, то с другой — она непосредственно связана с обыденной, ремесленной деятельностью, необходимо предполагает активное участие человека, сама является делом смертных рук и смертного ума. Каким образом здесь может появиться идеальная форма? Вопрос состоит, видимо, в том, каким образом ограниченный субъект обретает в себе (припоминает) то, что выходит за рамки его ограниченности и субъективности, — истинное начало и управляющий им закон.

Мусическое искусство есть прежде всего искусство воспроизведения и уподобления. Правильность воспроизведения «в соблюдении величины и качества подлинника» (II, 668 b).² Мы можем, таким образом, оценить мусическую искусственность, зная, насколько адекватно она воспроизводит образец. Все дело в том, каким образом человек находит сам образец. Ведь мы не считываем идеальные формы кругов и пропорций прямо с неба и не вычисляем их танцуя или слушая музыку.

Участие смертных в мифо-мистерийной сфере мусических искусств осознается, разумеется, не как чисто человеческое творчество художественных форм. Здесь присутствует скорее противоположное понимание бытия, человека и мышления. Музыкально-песенно-танцевальная хорея архаических мистерий есть для смертного способ предоставить себя, подвижность своего тела, ритмико-интонационный строй души и ума в распоряжение бытийным силам, дать им возможность быть в себе или, что то же

¹ См.: Библер В. С. Генезис понятия движения // Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С. 100—196.

² Платон. Соч. Т. 3 (2). С. 135.

самое, *уподобиться* им. Тем самым всеобщий образец божественной жизни через посредствующее звено мистерии освещает и налаживает размываемую повседневными случайностями и отклонениями обыденную жизнь людей.

В мистерии бытие проступает в своих началах и фундаментальных потенциях, в своем всеобщем смысле. Поэтому способ его обнаружения, т. е. законы хореической организации и ее внутренней динамика, приводящая к порождению новых форм, решающим образом связан с образованием специфически теоретического мышления, занимающегося не сформированным, а самим формирующим. Мифический прием понимания при помощи уподобления некоему изначальному событию, хранимому родовой памятью, этот миметически-мнемонический характер архаического мышления воспроизводится в структуре архаической хореи, которая в классическую эпоху выступает как бы парадигмой постижения вообще. Она и осознается как умная действительность, как бытие самого ума. «Умственный [труд] имел в Элладу свое религиозное освящение, — пишет Ф. Ф. Зелинский. — Вначале его главным проявлением и как бы совокупностью была поэзия — точнее говоря, раз мы на греческой почве, хорея, т. е. соединение поэзии, музыки и пляски, триединая зародышевая ячейка позднейших обособленных искусств».¹

Однако как воспроизводится в строении празднично-ритуального хора его миметическая функция?

В любом искусстве центральным пунктом оказывается некая исходная фигура, которая лишь развертывается, раскрывается, свершается в произведении (речи или вещи). В структуре хореи соответствующую роль исполняет центральный деятель, которого Гомер называет «головоходом», «прыгуном», жонглером-гимнастом (кибистетером). Его роль состоит в том, чтобы задавать фигуру хореического мимесиса, возбуждать, подзадоривать, давать пример всему действию. Кибистетер выступает в качестве *зачинателя* — того самого, от которого в случае дифирамба или фаллической песни произошли, по Аристотелю, соответственно трагедия и комедия (Поэтика. IV, 1449 а).²

И. И. Толстой в работе «Аэды»³ исследует смысл слова «зачинатель» (ἑξάρχος). Он показывает, что такой «эксархонт» игры, пляски, песни, возбуждая то или иное действие, сам в дальнейшем

¹ Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. Пг., 1918. С. 41.

² См.: Аристотель. Поэтика. М., 1951. С. 51.

³ Толстой И. И. Аэды: Античные творцы и носители древнего эпоса. С. 42—43.

не принимает в нем участия. Он выступает как «одержимый», как «медиум», передающий образец божественного движения. Между ним и участниками хора существует отношение вопроса и ответа. Такое соотношение эксархонта дифирамба и его участников может быть, по мнению Толстого, сопоставлено с соотношением актера («ипокрита») и хора в древнейших трагедиях Эсхила.

Развитие диалогического, речевого начала внутри этой исходной структуры, которое, собственно, и привело к созданию классической трагедии, выразилось в перестройке взаимоотношений между «актерами» (вопрошающими и отвечающими) и хором (сопричастствующим). В трагическом диалоге происходит идеальное (в мыслях), а в трагическом действии реально-идеальное (на сцене) испытание человеческой способности внимать божественным законам, понимать их и воспроизводить (мыслить).

Этот процесс стоит в непосредственной связи с развитием философской рефлексии. В рамках философской драмы он формирует мышление как «диалог, который душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает» (Тезтет. 189 е—190 а).²

Исследование становления философского мышления в связи с развитием классической трагедии позволило бы понять такой важнейший нерв философии, как ее художественно-личностный смысл. Ограничивая свою задачу анализом философии как начала теоретического мышления, мы сознательно упускаем эту возможность.³

3. ПИФАГОРЕЙЦЫ: КОСМИЧЕСКАЯ МИСТЕРИЯ⁴

Теоретизирующая способность вырастает, следовательно, не на пустом месте. Эстетически образованные слух и зрение, художественная способность идеально формировать предмет — вот

¹ «Ипокрит» — актер — в исходном смысле «ответчик», «толкователь», «возвеститель божественных слов». Диалогический момент, состоящий в смене реплик и ответов, присущ древнейшим формам ритуального и обрядового действия. В трагедии он лишь получает основную роль и развитие. См.: Толстой И. И. Указ. соч. С. 36—37, 47.

² Платон. Соч. Т. 2. С. 289. И далее: «Я воображаю, что, мысля, она (душа. — А. А.) делает не что иное, как разговаривает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая» (там же). Ср. также в «Софисте»: «... происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением» (263 е). — Там же. С. 392.

³ См. выше статью «Открытие сознания».

⁴ Я не занимаюсь реконструкцией пифагорейства, нам важно тут, не кто первым сказал, а что сказано, а более того, что и как помыслено. Для желаю-

потенциальные теоретики ранней классики, и философски-теоретизирующее мышление возникает на их основе и в их форме. Мир, космос, сущее даны здесь не как невнятный предмет ощущений — гносеологические абстракции нового времени применимы здесь менее всего, — а как всесторонне идеализированные предметы эстетически образованной способности различать¹ и понимать.

Теоретизирующий ум формируется в движении, объединяющем две функции эстетической формы, о которых говорилось выше. Вращаясь вокруг фокуса прекрасной формы, античное мышление внедряется в практический мир, мысленно преобразуя и оформляя его соответственно его «чистому» образцу, или возвышается к идеальному принципу самой эстетической формы, к источнику, в свете которого классический ум видит мир.

Для философии классического периода тождественны условия мыслимости, красоты и бытия. Классическое античное искусство оказывается именно той областью, в которой само бытие дается в «технических» определениях, выступает в произведении рук, дается в формах, доступных непосредственному восприятию, испытанию, разбору. Если прекрасная форма есть чистая форма, форма как таковая, то отыскание всеобщих элементов или начал оказывается доступным эстетически образованному уму. Поскольку, с другой стороны, в эстетической форме объявляется божественный закон, это теоретическое исследование оборачивается своей мифологической стороной, оно воспринимается как проникновение в суть божественного формо- и законотворчества.

Вообще теоретическая мысль возникает, конечно, не потому, что произошло некое пробуждение от мифического сна. Ее корень находится во внутренних превращениях самого мифического сознания. Представление об этих превращениях можно получить хотя бы в отмеченном нами платоновском описании распада «кифародических номов». Теоретическая идея кроется уже в стремлении найти абсолютный закон в противовес этим частным и потому подверженным искажениям законам. Теоретическая рефлексия, радикально разрушающая все основы мифического сознания, рождается, стало быть, в благочестивейшем замысле найти чистую и истинную форму всеобщего закона.

сихих войти в курс исторических и филологических исследований пифагорейства укажу след. изд.: *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.

¹ «Способность разбираться» (δύναμις κρίτικῆ) — так Аристотель определяет чувственное восприятие вообще (Вторая аналитика. II 19, 99 б. — Указ. соч. С. 287).

Эта двоякая природа теоретического исследования мира как мира эстетически-идеальных форм создает специфическую двукратность той формы философствования, — во многом определившей все мышление классического периода, — которая в конце VI—V в. до н. э. развилась на почве так называемого пифагореизма. Характерна двусмысленность, отличающая это явление. Религиозная община сочетается здесь с философской школой, мистический праксис — с математической теорией, теоретическое исследование — с магическими целями. Сама структура пифагорейского союза отражала эту двойственность. Его участники делились на «акусматиков» (послушников) и «математиков» (теоретиков), причем это деление относится скорее к различным сторонам деятельности, чем к статусу участника. При этом важно, что хотя акусматические упражнения в пифагорейской педагогике предшествовали математическим, тайну их мистического сознания составляла именно математическая — аритмологическая — мудрость. Овладение мусическими законами бытия осознавалось ими как личное проникновение к источникам мифических сил, благодаря чему пифагорейцы воспринимают свое тайное «техне» исключительно магично. Геометро-аритмологические исследования, понятые как способ сопричастия божественной власти, внушают мысль о возможности управлять микрокосмом человеческого мира, воспитывать, врачевать и исцелять человеческие недуги. Это определяет также социально-культурное положение пифагорейцев, их противопоставленность обыденному мифу, эзотеризм, сектантство.

Легендарный основатель союза, выдающийся мусикос VI в. Пифагор Самосский, судя по рассказам, исполнял, собственно говоря, роль центрального мусического лица, знающего тайны муз и прорицающего людям их законы. «Используя некую невыразимую и трудно постижимую божественную способность, — рассказывает Ямвлих, — [Пифагор] напрягал слух и вперял ум в высшее созвучие космоса. Он один, по его словам, слышал и понимал всеобщую гармонию и созвучие сфер и движущихся по небу светил. (...) Вдохновляясь этим движением, утвердившись в своих принципах (λόγος) и, если так можно выразиться, укрепив свое тело, он задумал открыть ученикам, насколько возможно, подобия этих звуков, воспроизводя их инструментами или одним пением» (О пифагорейской жизни. XV, 66).¹

¹ *Ямвлих.* О пифагорейской жизни / Пер. И. Ю. Мельниковой. М., 2002. С. 52—53 (ср. пер. А. Ф. Лосева в кн.: Античная музыкальная эстетика / Вступительный очерк и собрание текстов А. Ф. Лосева. М., 1960. С. 128—129).

Сквозь эту неоплатоническую стилизацию мы ясно различаем традиционные черты «избранника Муз». Разница состоит лишь в том, что теперь не столько музы овладевают певцом, сколько мыслитель овладевает ими, и они как бы рождаются из его собственных «логосов». Традиционный мифический образ становится здесь воплощением новой интеллектуальной силы, благодаря чему этот новый теоретический интеллект может не только претендовать на всеобщность, но получает возможность противопоставить эту всеобщность сознанию обыденного мифа и утвердить ее в качестве основы своей автономии.

От Аристотеля установилась традиция рассматривать пифагорейцев по преимуществу как математиков, пришедших в результате своих исследований к философии числа.¹ Как мы видели, дело обстоит скорее наоборот. Аристотелевская точка зрения, в особенности, требует критического отношения, потому что ни пифагорейское число, ни операции с ним не имеют того абстрактного характера, который, по Аристотелю, присущ математическим объектам (Физика. II 2, 194).²

Аритмологическое и мусическое мышление пифагорейцев, всегда связанное с движущимся, звучащим и творящим, понимало и число в тождестве с этими бытийными формами, следовательно, не просто как математическую форму, чуждую движению. Музыка является той бытийной осмысленностью, в которой все пронизано числовыми гармоническими отношениями и вместе с тем космично и онтологично.³

Пифагорейская музыка есть бытие, действительность, данная вместе со своим понятием, и, наоборот, она есть мышление, существующее как эстетически-предметная действительность. Соответственно всякое понимание осуществляется при помощи уподобления понимаемого этому мышлению-бытию, т. е. музыке,

¹ «Пифагорейцы, занявшись математическими науками (τὰ μαθημᾶτα — видимо, платоновский квадриум: арифметика, геометрия, астрономия и музыка. — А. А.), впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей» (Аристотель. Метафизика. I 5, 985 b 26. — Указ. соч. С. 26).

² См.: Аристотель. Физика. М., 1937. С. 31—32.

³ Страбон в «Географии» (X, 3, 9—10) говорит: «Музыка вместе с танцами, с ритмом и пением приближает нас к богам путем удовольствия и красоты. (...) Вот почему Платон и раньше него пифагорейцы называли музыку философией и утверждали, что мир устроен гармонически, все относящееся к музыке рассматривали как дело богов...». Цит. по кн.: Античная музыкальная эстетика. С. 117—118 (см. рус. пер. Г. А. Стратановского: Страбон. География в 17 книгах. М., 1994. С. 444—445).

точнее, той же мусической схеме, которая, как мы заметили выше, является источником интеллектуальных конструкций античности.

Подобно тому как космическое движение в одно и то же время есть инструмент и исполнение, движение и «теория» движения, «начало» и само произведение, хореическая музыка не воспринимается как одна из возможных гармоний. Это произведение, в котором произведено само «начало» (ἀρχή), оно не нуждается в дополнительном понимании, поскольку как раз и приводит существующее в понятный вид. Мусическая организация не дополняет бытие и не представляет собой некую особую действительность, она только позволяет всему обнаружиться и выступить в том виде, в каком оно подлинно есть. Поэтому для пифагорейцев исследование гармонических законов становится исследованием выразимости, обнаруживаемости, слышимости и зримости бытия, самого бытия, бытия относительно себя, а не относительно нас. Пифагорейская «арифметика» — это исследование конструкции идеального музыкального инструмента, способного производить только истинную гармонию. Их теория касается не просто музыкальных отношений, она строится как теория мусической структуры бытия, как теория потенциальной гармонии, актуально развернутой в структуре космоса и мистерии.

Так в законах музыкальной гармонии, определяемых пропорциональными отношениями простых чисел, проступают формы теоретического (умо-зримого) мира, т. е. мира самого по себе. Никогда никакой инструмент человеческой практики — слово, мера, действие — не станет предметом теоретического внимания, если он не будет увиден из своего теоретического, не ведающего ни о каких «применениях» мира. Таблицы, измерительные линейки, циркули, гномоны, веревки с узлами, приемы вычислений, хитрые задачи, решаемые при обучении этим приемам, — все это не теоретические (в частности, не математические) предметы по той простой причине, что предназначены они для использования в других занятиях — строителей, землемеров, экономов, хозяйственных администраторов, жрецов, купцов, мореплавателей и т. д. С помощью чисел тут вычисляют, с помощью линий и фигур измеряют. Но для теоретика, в данном случае математика, числа и фигуры не средства, а существа, значимые сами по себе. Математик не пользуется числами, не считает. Числа для него перестают быть чем-то считающим. Математик изучает законы самобытного мира чисел. Он занимается числом как таковым, причем цель или идея его занятия состоит в том, чтобы выяснить, что именно делает число таковым. Соответственно геометр в отличие от земле-

ра ничего не измеряет. Когда он определяет площадь или объем фигуры, ему важна обнаруживающаяся здесь внутренняя связь, характеризующая мир геометрических построений, а вовсе не то, что это открытие можно применить на практике.

Вот почему *теория*, теоретическая мысль традиционно относилась к сфере особой мудрости, требующей специального досуга. Изобретателей искусств, предназначенных не для удовлетворения потребностей, а для времяпрепровождения, «мы, — говорит Аристотель, — всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды» (Метаф. I, 1 981 b 13—24).¹ Такие знания, продолжает он, были изобретены там, где люди имели досуг. «Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга» (там же. 981 b 24).²

Прокл говорит: «Математические понятия были изобретены пифагорейцами с целью припоминания божественного (...) Согласно утверждениям тех, кто стремился исследовать их воззрения, они возводили числа и фигуры к богам».³ Когда пифагорейцы усмотрели, что идеальная (только мыслью уясняемая) членораздельность («логос») всеобщего устройства («космос»), его онтологическая структура (обнаруживающая, что, собственно, в космосе *есть*), характеризуется чистыми, т. е. числом определяемыми, формами (мерами), связанными пропорциональными отношениями («ана-логиями»), «гармониями»), иными словами, когда, мысленно доводя *музыкальный строй* до полной (идеальной) определенности и увидев в нем порождающее формальное начало мира, они увидели (мысленно) весь мир в его собственном идеальном существе как *форму и число*, как *мир мер*, — тогда только *впервые* возникла возможность осознать числа и формы как существа самостоятельного — теоретического — мира. Иначе говоря, без пифагорейской аритмологической космологии и онтологии никакой теоретической математики никогда бы не возникло. И этот онтологический базис греческой математики, равно как и форм теоретизирования, вообще сказывается в своеобразных, легко распознаваемых чертах.

Как нам представляется, такой подход позволяет несколько лучше понять некоторые загадочные определения и высказывания пифагорейцев, которые в той или иной форме дошли до нас.

¹ Аристотель. Соч. Т. I. С. 67.

² Там же.

³ Прокл. Платоновская теология / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001. С. 17.

4. ПИФАГОРЕЙЦЫ: ТЕОРИЯ

Строение идеального музыкального инструмента, виды гармонии, общие свойства числа как потенциального источника музыкальной гармонии — вот то, что составляет предмет пифагорейского мышления. Отсюда их, на первый взгляд, мистическое учение о «силах тетрады и декады». Они рассматриваются как потенциальный источник всех важнейших гармонических отношений и интервалов (октава 1:2, квинта 2:3, кварта 3:4, целый тон 9:8). Стобей относит к Филолаю следующие слова: «Произведения и сущность числ надо рассматривать согласно потенции (δύναμις), которая заключена в декаде. Ибо она великая, всесовершенная и всепроизводящая, и божественной и небесной, равно как и человеческой жизни начало (архе) и предводительница (...) А без нее все безгранично, и неясно, и невидимо» (Фр. B11).¹ По свидетельству Никомаха, Филолай (Фр. А 13) объявляет декаду «коренящейся в самой природе и более всего способствующим завершению вещей числом, как бы некой художественной формой (эйдосом) для космических идей-произведений, существующей в себе (а вовсе не условно принятой или произвольно установленной нами. — А. А.) и подлежащей творцу Вселенной, богу, в качестве совершенного образца (парадигмы)».² Декада как потенциальная гармония, как художественная идея, т. е. причина и начало всякого произведения, содержащая в себе закон любого мастерства, следовательно, как бы умное существо, воплощенность самого ума, который можно изучать в ней, — вот цепь рассуждений, ведущих к философскому прославлению декады.

Начало всего, еще более свернутое в себе, это *тетрада*, четыре первых числа, заключающих в себе три основных интервала, соответственно три основные пропорции, и в сумме дающих декаду. Основополагающее значение *тетрады* ясно связывает с основным онтологическим тезисом пифагорейцев Секст Эмпирик: «Пифагорейцы же говорят, что [критерий истины это] разум (λόγος) — но только не вообще, а тот, который возникает из наук (τῶν μαθημάτων), как и утверждал, между прочим, Филолай, будучи *теоретиком природы целого* (θεωρητικόν τε ὅντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως) (...) Начало же основы всего — число (ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων ὑποστάσεως ἀριθμός). Поэтому и *логос* в качестве судьи

¹ Фрагменты... С. 442—443. Ср. также тезис Теона Смирнского: «Декада ограничивает всякое число, объемля в себе всякую природу: чета и нечета, движущегося и неподвижного, блага и зла» (цит. по изд.: Досократики. Ч. 3. С. 58).

² Фрагменты... С. 434—435.

всего, будучи причастным его могуществу, сам может быть назван числом. И для выражения этого пифагорейцы имеют обыкновение в одних случаях произносить фразу

...числу же все подобно ($\alpha\rho\iota\theta\iota\varsigma \delta\epsilon \tau\epsilon \pi\acute{\alpha}\nu\tau' \epsilon\lambda\epsilon\omicron\iota\kappa\epsilon\nu$),

в других же клясться клятвой, наиболее проникающей в существо вещей, таким образом:

Тем поклянемся, кто нашей главе передал четверицу,
Вечно текущей природы имущую корень источник.

„Передавшим” они называли Пифагора. <...> „Четверицей” же — некое число, которое составляясь из первых четырех чисел, создает совершеннейшее число, именно „десять”...» (Против ученых. VII, 92—94).¹

Наконец, всеобщая конструктивная сущность числа сосредоточивается в учении о чете и нечете. Платон (или его ученик) в послесловии к «Законам» («Эпиномис») называет науку о зарождении понятий «чет» и «нечет» главной и первой, ибо она является общей основой как геометрии, так и всеобщей науки о пропорциях («удвоении» и «раздвоении»). Почему же Платон считает эту науку «удивительной и божественной для вдумчивого мыслителя?»² В чем ее сила и изначальность?

Во-первых, нечетное есть всеобщий прообраз или простая схема неделимости, уподобления единице, четное же соответственно — неопределенной двойственности, двоякости, того, что может быть «больше и меньше», и так и сяк. Но дело оказывается еще сложнее.

В пифагорейском учении о чете и нечете, развившемся и конкретизированном в учении о пропорции ($\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$), дано понятие о способе, каким начало производит становящееся. Всякое происхождение понимается пифагорейским умом как воспроизведение ($\mu\iota\mu\eta\varsigma$) некоторого исходного образца по подобию; в некотором пропорциональном отношении ($\alpha\nu\alpha$ — $\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$) — производство дубликата, копии. Можно даже решиться сказать, что все античное теоретизирование есть не что иное, как разработка теории подобию, подобных преобразований, аналогичного воспроизведения образцовой единицы. Именно этот смысл — удвоения, дублика-

¹ Пер. А. Ф. Лосева (с некоторыми изменениями) цит. по изд.: *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 78—79. (Курсив и вставки на древнегреч. яз. мои. — А. А.).

² Платон. Соч. Т. 3 (2). С. 501—502.

ции, парности — и вкладывается в пифагорейское понятие четного числа. Отношение двух чисел и равенство двух отношений (пропорция) — это потенциальная четность. При этом, разумеется, только отношение здесь конструктивно, поскольку как раз и задает операцию воспроизведения, будет ли это консонантное воспроизведение тона в отношениях музыкальных интервалов, или увеличение площади в известном отношении, или же, наконец, задача типа делийской — удвоение куба. Поскольку такая операция всегда в принципе возможна, коль скоро задан некоторый образец (единица), двойца выступает началом становления, порождения и неопределенности.¹

В «Послезаконии» «удвоением» называется, собственно, возведение в квадрат: $1 — 2 — 4 — 8$ (по схеме зеркального отражения, см. выше). Противоположная же сила («раздвоение») связывается с задачей деления интервала, нахождения среднего пропорционального, гармонизации, уподобления неподобного, приведения в единство разного.

Эти две «силы», потенции, могущества ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) составляют, таким образом, действительно две важнейшие конструктивные функции пифагорейского числа (пропорции, соотношения мер). Вечно производящая, неопределенная природа четного и ограничивающая, вяжущая, собирающая природа нечетного резюмируются и обобщаются в теории предела и беспредельного, концентрирующей в себе сущность всего учения пифагорейцев о числе и гармонии.

Понятие предела (всеобщей единицы, меры) есть уже известная теоретическая рефлексия самого числа, нечто, по сути дела, уже не численное, составляющее принцип числового определения.² Беспредельное, постигаемое пределом (и соопределяемое вместе с ним), не есть только внешняя безграничность, неопреде-

¹ Кроме того, в понятии удвоения заложена потенция выраженности, обнаруженности вообще. Удвоенная точка дает начало линии. Удвоенная линия (как бы отраженная в себе) полагает плоскость, которая, в свою очередь, может «произвести» тело. Чтобы тело могло отразиться, оно должно иметь цвет, поэтому следующей степенью ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) точки является цвет, и т.д.

² Стобей приводит слова Филолая из сочинения «О космосе» (Фр. В 2): «Все сущие по необходимости должны быть либо ограничивающими, либо безграничными, либо и ограничивающими и безграничными [одновременно]. Но быть только безграничными или только ограничивающими они не могут. Стало быть, так как очевидно, что они не [состоят] ни из одних лишь ограничивающих, ни из одних лишь безграничных [элементов], то, следовательно, ясно, что и космос и вещи в нем были сложены из ограничивающих и безграничных [элементов]» (Фрагменты... С. 441).

ленность соотносимых в пропорции величин. Беспредельное составляет также *внутреннюю* неопределенность числа. Мы получаем возможность понять некоторое сущее через систему пропорциональных отношений только в том случае, если нам заранее дан определенный образец, т. е. принцип предела, по отношению к которому можно выстроить определенную «гармонию». Задача сводится, таким образом, к отысканию всеобщего предела, т. е. всеобщей сущности числа как такового, которая, следовательно, должна быть и чем-то родственным числу и вместе с тем не числом. Эта проблема осознается в раннем пифагорействе как проблема единицы-монады, универсальной потенции числа.¹

Единица как начало всех чисел, в потенции являющаяся *любым* числом (четным, нечетным, треугольным, квадратным, гетеромекным [т. е. прямоугольным]...), сама вместе с тем не есть число. Внутри себя она оказывается столь же бесконечной, поскольку производит также и «несоизмеримые» числа. Понятие единицы (и точки) как всеобщей потенции числа становится центральным в движении пифагорейской мысли, сосредоточивая в себе все ее противоречия.

Например, основной задачей музыкальной теории пифагорейцев была задача деления октавы. Она заключалась в том, чтобы отыскать тон, консонантный с обоими крайними тонами октавы, найти, так сказать, середину октавы. Простейшее отношение ($2 : x = x : 1$) приводит к иррациональности, а иррациональные отношения дают, согласно пифагорейскому учению, не звуки, а «шумы»,² т. е. диссонанс. По-видимому, Архиту принадлежит заслуга сопоставления теории музыкальных интервалов с теорией трех пропорциональных отношений (трех «средних» [μέσαι]) — арифметической, геометрической и гармонической. При этом видно, что арифметическая и гармоническая пропорции дают соответственно консонант квинты и кварты (Фр. В 2).³ Квинта и кварта вместе составляют как бы приближенное выражение «геометрической» середины ($\sqrt{2}$), при этом между ними возникает, в свою очередь, интервал ($9 : 8$), именуемый *тоном*, но отнюдь не представляющий неделимую единицу или простую меру интервалов. Неопределенность первоначальной ситуации воспроизводится, тон можно снова делить, предел чувственного восприятия тут есть, но

¹ Ямвлих в комментариях к Никомаху пишет (Фр. В 8): «Единица (монада), согласно Филолаю, начало (архе) всех вещей; разве он не говорит: „Одно (τὸ ἓν) — начало всех [вещей]”» (Фрагменты... С. 442).

² См.: Античная музыкальная эстетика. С. 27.

³ См.: Фрагменты... С. 457.

умозримого предела нет. Эта внутренняя беспредельность конечного интервала, которая приводит к невозможности установить надежный критерий, определяющий абсолютный музыкальный метр или лад («ном»), оказалась решающей в развитии пифагорейского теоретизирования. Иррациональность, воспринимаемая мыслящим ухом пифагорейца как шум в самом *начале* гармонии, заводит «акустическую аритмологию» в тупик и ввергает в процесс более радикальной рефлексии.

При этом происходит любопытнейший процесс смены «теоретического эстетиса». Слух оказывается лишь одной из чувственных способностей, формой же «чистой чувственности», с которой преимущественно связано мышление, становится зрение. Это и позволяет в дальнейшем понимать теоретический идеал как умо-зрение, интеллектуальное созерцание (θεωρία). Еще и у Платона можно найти следы этой двойственности, хотя его идея теоретического мышления уже полностью связана со зрением и светом. Для классической античности именно геометрическая форма, идеальное тело, эйдос являются содержательной формой, т. е. формой понятия. Платон решительно противопоставляет точность и строгость пластического, архитектурного, домостроительного искусства интуитивной впечатлительности мусического. В «Филебе» он устанавливает два рода искусств: «Одни в своих творениях следуют музыке и причастны меньшей точности, другие же приближаются к строительному искусству и более точны» (56 С).¹

Точно так же, как первоначально пифагорейцы двигались от исследования законов звучащей гармонии ко всеобщей теории арифметической пропорции, они выдвинули теперь на первый план исследование структуры идеального инструмента. Чистая аритмология разворачивается в систему геометрических и собственно физических (акустических, механических) исследований.

* * *

Геометрический стиль античной пластики выражается яснее всего в определении прекрасного, как правильно (с помощью измерений и инструментов) построенного целого. Платон говорит в «Филебе»: «Под красотой очертаний я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, т. е. красоту живых существ или картины; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токар-

¹ Платон. Соч. Т. 3 (1). С. 72.

ным резцом и строяемые с помощью линейек и угломеров...» (51 С).¹ Плиний говорит о скульптуре Поликлета: «Он изваял также статую, которую художники называют „Каноном“ [«Правил»], рассматривая ее как некий закон, содержащий предписания искусства [ваяния]. Его считают единственным из всех людей, кто произведением искусства создал руководство по искусству» (Фр. В 2).²

Художественное тело есть тело числа, методы технического формирования предмета выступают здесь в чистом виде как начала и основания. Поэтому-то пифагорейское число, составляя единый принцип мусической и пластической формы античного искусства, действительно должно было выдвинуться в качестве всеобщего начала не только бытия, но и познания.

Эта последняя, познавательная функция числа, кажется, уже известна Филолаю. Он говорит: «Природа числа познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей — ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, — если бы не было числа и его сущности» (Фр. В 11).³ А. Ф. Лосев удачно комментирует это высказывание: «Число рассматривается здесь именно как *принцип оформления вещи в целях овладения ею в человеческом сознании*. Число есть то, что дает возможность отличать одну вещь от другой, а следовательно, и отождествлять, противопоставлять, сравнивать, объединять и разъединять и вообще конструировать вещи не только в бытии, но и в мышлении». ⁴ Число, следовательно, выступает как орудие мысленного конструирования, основной инструмент логико-философского «техне».

Такое отождествление онтологического и познавательного порождает кажущийся круг в определении числа. Оно есть, с одной стороны, понятие чего-либо существующего, но, с другой стороны, само есть нечто существующее, само тождественно с музыкой или прекрасно оформленным телом. Число есть идеальное тело, которое в силу своей идеальности оказывается пределом преобразования мнимой видимости и слышимости в чистую

¹ Там же. С. 66.

² Фрагменты... С. 426. (Ср.: Лосев А. Ф. История античной эстетики (Ранняя классика). М., 1963. С. 306).

³ Фрагменты... С. 443. См. также: Фр. В 4 и отрывок из «Гармоники» Архита (Фрагменты... С. 456). См.: Платон. Филеб // Соч. Т. 3 (1). С. 19 (17 е).

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики (Ранняя классика). С. 270. (Курсив мой. — А. А.).

и подлинную внятность существующего в его бытии, в непосредственной наглядности его понятия. Число есть посредник между обиходно-приблизительной формой хозяйственной вещи и идеально пригодной формой проектируемой модели (замыслом), между неуверенностью обыденного зрения и слуха и точной хваткой мастерски-художественного взгляда и музыкального слуха, между мыслимым телом и «телом» мысли. Число, следовательно, есть как бы правило и «угломер» зрения, превращающее его в мыслящее зрение. Поэтому аритмологическое искусствоведение оказывается вместе с тем онтологией, т. е. умо-зрением идеального строя сущего («космоса») и основанием логики, т. е. определяющих форм искусства мыслить.

Но исследование выделяет «причины и основания», оно доходит до фундаментальных начал и элементов мысленного конструирования (т. е. идеального оформления) тела вообще. Такими основными элементами, конструктивными началами бытия и понимания оказываются пифагорейские геометрические числа. Их началом является точка-единица — общая для всех чисел и вместе с тем потенциальная фигура, качественный эйдос числа.

Треугольные числа порождаются «треугольной» точкой (которая, таким образом, есть элемент числа-фигуры, потенциально фигурна, но сама по себе не является ни числом, ни фигурой), квадратные — «квадратной» и т. д. Ряд однородных чисел есть актуализация единицы, т. е. ряд подобных фигур, производимых «по природе гномона» (Фр. В 11).¹ Гномон — это фигура, подобно преобразующая исходную элементарную фигурку и делающая ее таким образом видимой, т. е. познаваемой.

Будучи способом индивидуализирования объекта, т. е. определяя операцию отождествления его с самим собой в некотором преобразовании, пифагорейское геометрическое число строится прежде всего как элемент симметрии, а вся аритмология как теория элементов симметрии.

В этом, как будто наиболее статичном, геометрическом изображении числа тем не менее скрыт такой же динамизм, какой характерен для музыкально-гармонического числа. Ведь определение тела через его симметрию, через фигуру отождествления с собой есть вместе с тем определение самого движения, преобразо-

¹ См.: Фрагменты... 443. О фигурных числах и операциях с ними см.: Шетников А. И. Пифагорейское учение о числе и величине. Новосибирск, 1997. См. также главу о древнегреческой математике, написанную И. Г. Башмаковой в кн.: История математики. Т. 1. С древнейших времен до начала Нового времени. М., 1970. С. 68—70.

вания, внутри которого тело существует как сохраняющийся индивидуум. Фиксирование, индивидуализация и как бы статuarное определение тела оказываются, следовательно, не просто определением его в противоположность неопределенно текучему. Такое пластическое понимание тела сопонимает также и соответствующее движение, внутри которого тело и сохраняется как некоторая единица. Понимание единицы как способа индивидуализации зафиксировано в странном на первый взгляд определении единицы, данном в VII книге «Начал» Евклида: «Единица есть (то), через что каждое из существующих считается единым».¹

Подобным же образом и совокупность разнородного понималась только посредством превращения ее в гармонически-симметризованное единство, в некую целостность и завершенность. Отыскание середины, относительно которой можно было бы произвести дальнейшую симметризацию, является поэтому важнейшим конструктивным актом пониманию. Здесь сливались в одно интеллектуальное усилие и «ана-логизирующий» метод мышления, уподобляющий неподобное² при помощи отыскания среднего пропорционального, и пластически-целостное умозрение, постигающее сущее как единое посредством выяснения его центральной-симметричной структуры.

Центр, середина выполняет еще одну важную функцию, познавательную, образуя пункт, в котором пассивная чувственность преобразуется в активно мыслящий *эстетис*. Сама симметричная структура является как бы серединой, средним членом в пропорции чувственности и чистого ума, предметом опосредующего «разумения». Она формирует реальность и представляет ее уму, и сама при этом является уже умом по отношению к реальности. В VII книге «Государства», начиная свой путь к умозрению, Платон говорит о том, каким образом простое чувственное воспри-

¹ Начала Евклида / Пер. и комм. Д. Д. Мордухай-Болтовского. М.; Л., 1949. Кн. VII—X. С. 9.

² В цитированном уже нами отрывке из «Эпиномиса» Платона говорится, что для тех, кто изучил арифметику, «становится совершенно ясным то, что люди в высшей степени нелепо называют „землемерием“ (*γεωμετρία*), но что в действительности имеет целью уподобление чисел, которые по природе не подобны друг другу (*τῶν οὐκ ὄντων δι' ὁμοίων ἀλλήλοις φύσει ἀριθμῶν ὁμοιωσις*)» (990 D). Цит. по кн.: Ван дер Варден Б. Пробуждающаяся наука / Пер. И. Н. Веселовского. М., 1959. С. 216. (Пер. этого места А. Н. Егуновым (Творения Платона. Е. XIV. Законы и послесловие к Законам. Пб., 1923. С. 268) неточен. Редактура, которой подвергала этот перевод С. Я. Шейман-Топштейн (Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3(2). С. 501), сделала его совершенно неверным и вообще невразумительным).

ятие может пробудить мышление (становится вызывателем мышления — *παράκλητὴ τῆς διάνοιας*). Где ощущение однозначно, полагает Платон, там нет повода для размышления, но где оно в одной и той же точке двузачно, неопределенно, там пробуждается размышление. Где я в одно и то же время испытываю нечто горячее и холодное, высокое и низкое, тяжелое и легкое, жесткое и мягкое, там возникает недоумение и требуется рассуждение. Но именно этим свойством соединять в себе противоположное обладала центральная, срединная точка, переводящая качественные неопределенно-текущие характеристики в определения чистой формы, что и делает предмет мыслимым в целом. В середине качественная текучесть обретает нечто устойчивое (Филеб. 24 D), и она превращает, таким образом, ускользающее («бегущее») движение в гармоническое единство.

Трудности и скрытые до поры препятствия этого симметрически-монадического (эйдетического) мышления выступают там, где его применяют к универсальному телу, т. е. к космосу, где проблема единицы впервые выступает как логическая проблема единого.

В этом пункте начинается критика со стороны элеатов. Они выдвигают на первый план проблему чистой *единицы* бытия как такового, а не тех или иных качественных определенностей бытия. Эта проблема тождественна с проблемой формы понятия как такового. Понятие идеальной — числом определяемой — формы, как формы, определяющей существо сущего, развитое и разработанное пифагорейцами, испытывается здесь в своей крайней потенции, в способности мыслить само — всеобщее — бытие. Поэтому, собственно говоря, лишь после элеатов возникает философская проблематика в строгом смысле слова. Вместе с тем формируется также фокус собственно теоретической проблематики. Возникает апория, имеющая смысл только для теоретического ума. А это значит, что он уже налично.

1975, 2004 гг.

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1.1. Что значит чтение?

Во-первых, просто: жанр семинарских занятий, проводившихся автором (чтения) на философском факультете РГГУ. На мой взгляд, нет лучшего способа освободиться от доксографических штампов или доктринальных дефиниций («измов») в изучении философии, чем самостоятельное, сколь возможно замедленное, сосредоточенное на том, *как* мысль приходит к тому, *что* она формулирует, чтение оригинального философского произведения. При этом предполагается, что автор, где бы и когда бы он ни жил, пользуется презумпцией логической невинности и, со своей стороны, допускает — даже предполагает — нас в качестве возможных читателей. На протяжении двух семестров мы со студентами второго курса занимались такого рода чтением диалога Платона «Теэтет». Опыт этих занятий стал источником и стимулом к *записи* моих собственных попыток вчитаться в текст Платона.

Во-вторых, чтение означает: речь *не* идет об объективном воспроизведении доктрины, новом истолковании текста, платоноведческом исследовании, научном, текстологическом, историко-культурном комментировании... Речь идет о чтении человеком, в голове которого все эти *подходы* к тексту, к книге, к древней и инокультурной мысли каким-то образом присутствуют, в какой-то мере работают, но так, как они работают при *чтении* (а не в специальном, положим, платоноведческом исследовании). Равным образом в этой голове присутствует все, что осталось в ней от чтения других произведений того же Платона, Аристотеля, Декарта, Хайдеггера и прочих философов, которых *читателю* доводилось читать и удалось прочитать. В чтении философского

произведения (или произведения, читаемого как философское) все это сосредоточено на одном — на *соразмышлении*. В этом смысле *пишущее* чтение похоже на *комментарий* в старинном смысле слова (сочиняющее припоминание). Подобно тому, как комментирующее чтение, например богословских текстов, было формой богословствования, чтение философского произведения само есть *философское* чтение, когда оно отвечает основному *запросу* философского произведения: включиться, втянуться в со-размышление. Читать философское произведение, сколь бы герметичным оно ни выглядело, значит включаться в *симпозиум* («пир») мысли, где явно или неявно сведены друг с другом, столкнуты, стянуты разные *мнения* (понимания, образы мыслей, логики разума — словом, цельные мыслящие персонажи), втягиваемые в воронку *одного* вопроса. *Размах* этой разности и *сила* этой тяги определяют размах и силу философствующего мышления.

В-третьих, чтение — это соучастие в мысли, соавторство. *Диалоги* Платона своим строением как бы воплощают этот *запрос* философии. Сколь бы условна порою ни была в них диалогическая форма, сущностный диалогизм платоновской мысли олицетворен протагонистом его философской драмы — Сократом. Его мудрое *незнание*, роль *сводника* мудрецов-знатоков на собеседование, роль *повитухи* (маевтический метод), неплодотворной, но опытной помощницы в родах и в распознавании жизнеспособных «плодов», его *ирония*, умеющая обнаружить комизм всякого орто-доксального само-мнения, его внимательность к тому, чего мы можем коснуться вопросом и что плотно закрывается от нас ответом, — вот сократовское (философское) лицо платоновской философии (и, может быть, философии как таковой вообще), которым Платон обращен прямо к нам, людям XX в., предлагая принять участие в давно уже текущей беседе и, быть может, продолжить ее... Такие диалоги, как «Теэтет», «Софист», «Парменид», вовсе не случайно являются собой одновременно и предельное напряжение философской мысли Платона и предельно откровенный ее диалогизм (Платон открыто входит в спор с самим собой). Поэтому «Теэтет» и выбран для первого опыта нашего *чтения*.

Такому *чтению* более всего противостоит то, что именуется *платонизмом*. Имею в виду не только традицию, но и тот расхожий «платонизм», который мы всегда уже знаем, даже если не читали ни строки самого Платона. Он как бы разумеется сам собой. Между тем *чтение* Платона, в которое мы тут хотим погрузиться, приводит к странным выводам относительно этого платонизма. Стоит ведь обратить внимание на характерные особенно-

сти обыденного, публицистического или более профессионально ориентированного и доктринально разработанного «платонического дискурса» (как положено нынче говорить), как закрадывается странное подозрение. Риторичность, патетичность, суггестивность этого «дискурса», обращение с мыслью и словом — с самим «дискурсом» — как с инструментом *воздействия* на другого, средством к исправлению человека, общества и мира... — разве все это и многое другое не характеристики вечных оппонентов Платона — *софистов*? И в так называемом *платонизме* не торжествует ли уж *софист* победу над Платоном, может быть даже Платон-софист-ритор над Платоном-философом-собеседником?..

В-четвертых, чтение как соучастие есть одновременно и предоставление себя автору для прочтения. Читаем Платона мы, люди XX в., и все наши знания и предрассудки, опыты и разочарования, философии и безумия — все это читает Платона вместе с нами. Если мы можем принять участие в этом веками длящемся диалоге, то только тем, что сами имеем за душой. *Наука*, научная *объективность* внушили нам сознание своего рода божественной возвышенности над историей (как известно с XVIII в., разумность (= научность) — это свобода от исторических предрассудков). Только-де научная критика может проникнуть в скрытые механизмы, порождающие исторические *тексты*, и выяснить, что они значат, независимо от того, что думал по их поводу автор. Относительно философских текстов такой подход был всегда сомнителен, а нынче, в XX в., и подавно. Наивно, на мой взгляд, думать, что Платон мыслил в предрассудке (идеалистическом, например, или рационалистическом, или метафизическом, или лого-фаллоцентрическом), а мы — наконец-то — научились эти предрассудки замечать, изучили скрытые механизмы, их производящие, и... мыслим, стало быть, без предрассудков («а мы — наконец-то...») — вот на первый раз один из самых закоренелых наших предрассудков). *Чтение* предполагает, что я не располагаю позицией божественного знания по отношению к читаемому: для *читателя* все филологические, исторические, культурологические и т. д. *исследования* текста, — без которых, разумеется, не о чем и говорить, — становятся только подсобными инструментами *читательского* внимания и понимания, а вовсе не позициями понимания как такового (научно-объективного). Ведь может случиться, как это и случится с читателем «Теэтета», что его пригласят к обсуждению как раз самого смысла *знания*, так что он не сможет опираться в понимании разговора на свой *научный* смысл, а должен будет и его поставить на кон, без какой бы то ни было гарантии выиграть.

Но вовсе не только *научность* читает в нас Платона, и, если мы *всерьез* втягиваемся в разговор, сама должна быть предоставлена Платону (Сократу) для *прочтения* (обсуждение как одно из *мнений*). Читая философское произведение, пытаюсь читать его философски, мы то и дело ловим вычитываемую мысль на сходствах с другими, когда-то и где-то вычитанными, а то и с собственными выдумками. Отметить сходство или провести параллель дело столь же занимательное, сколь и, как правило, пустое. Дело не в сходствах, а в сократовском *сводничестве*.

В-пятых, наконец, *пишущее чтение* подвержено своим опасностям и неудачам. Две ближайшие из них таковы: болтовня и излагательство. Допуская свободу соучаствующего комментирования, читатель может заболтаться, поддаться соблазну эссеистской трепливости или кустарного глубокомыслия. С другой стороны, граница между комментированием и изложением в *чтении* настолько размыта, что неприметно начинаешь ехать за чужой счет. Кто его знает, говоришь ты уже от себя или еще излагаешь Платона. Автор этого Чтения старался, как мог, не поддаваться этим соблазнам, но долго ли до греха.

1.2. Перевод

1.2.1. И со студентами, и сам с собой автор читал «Теэтета» прежде всего и более всего в русском переводе Т. В. Васильевой.¹ Вторым по значимости был перевод В. Сereжникова,² во многих местах более ясный, но вместе с тем порою и упрощенный. Перевод В. Карпова (1879 г.) не привлекался. Разумеется, автор (читатель) опирался на подробно комментированный перевод диалога на английский Ф. Корнфорда.³ Использовался также перевод на английский Х. Фаулера⁴ и недавний, подробно комментированный перевод на французский М. Нарси.⁵

1.2.2. Греческим языком автор владеет лишь в той степени, чтобы быть в состоянии разобраться в греческом тексте, отталки-

¹ См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 223—328. Заключительная часть (201с—210д) в пер. Т. В. Васильевой опубликована в сб.: Платон и его эпоха. М., 1979. С. 278—300.

² См. изд.: Платон. Теэтет / Пер. В. Сereжникова. М.; Л., 1936.

³ Cornford F. Plato's Theory of Knowledge. The *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato translated with a running commentary. New York, 1935.

⁴ Plato in twelve volumes. VII. Theaetetus. Sophistes / With an Engl. transl. by H. Fowler. Cambridge (Mass.); London, 1967.

⁵ Platon. Théétète / Trad. inedite, introd. et notes par M. Narsy. Paris, 1994.

ваясь от перевода, и кое-где осмелиться на собственный перевод или на изменение имеющегося. Если цитируется перевод, указывается переводчик. К изменению имевшегося перевода или к собственному переводу автор прибегал только для того, чтобы передать возможно более аутентично (может быть, даже буквалистски) строение и лексику греческого оригинала.

1.2.3. Излишне напоминать, что всякий перевод возможен только потому, что между словами языков устанавливается эквивалентность. Уже это несет в себе толкование, не просто перевод с языка на язык, но и обратный перенос понятий. Если греческая *physis* переводится на латынь словом *natura* и далее на соответствующие эквиваленты европейских языков, то в древней Греции тем самым появляются *натуралисты* и *натурфилософы*, относительно которых можно писать — в зависимости от расположения духа — либо историю первых (еще наивных, еще...) физических концепций, либо историю рождения натурфилософии из духа мистики.¹ Стоит греческую *episteme* перевести на латынь словом *scientia*, а затем соответствующими словами на европейские языки (*science*, *Wissenschaft*, *наука*), и в древней Греции появляется *наука*, ученые, научные исследования, научный метод...² Схожая омонимия, которая, как видим, опасна не тем, что порождает непонимание, а как раз наоборот, скрывает непонимание, предполагая само собой понятность (речь ведь идет просто о переводе, а не об интерпретации), — схожая омонимия свойственна переводам и таких ключевых слов, как *эстетис* («ощущение»), *докса* («мнение»), *логос*... Только необычайно богатая многозначность последнего слова в греческом языке и не менее богатая история переводов заставляет переводчиков в этом случае заняться специ-

¹ Из первых «историй» см. любую более или менее общую историю науки или даже историю философии. См., к примеру: Burnet J. Early Greek Philosophy (множество изданий) или Sambursky S. The Physical World of the Greeks. London, 1956. Примером романтического истолкования уже, впрочем, готовых греческих натурфилософов может служить замечательная книга Карла Йоеля «Происхождение натурфилософии из духа мистики» (Joël K. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Mit Anhang: archaische Romantik. Jena, 1906). Попытка разобраться в этой исторической омонимии предпринята мною (см.: Ахутин А. В. Physis и Natura. Понятие «природа» в Античности и в Новое время. М., 1989).

² «Qu'est-ce que la science, ou, si l'on préfère, qu'est-ce que savoir? Le Théétète se tient strictement dans les limites de cette question...» («Что такое наука, или, если угодно, что такое знание? Теэтет строго держится в пределах этого вопроса...»). Так начинается предисловие к своему новому переводу «Теэтета» М. Нарси (см.: Op. cit. P. 7).

альной исследовательской работой, результаты которой бывают весьма неожиданными.¹ Чтение философского текста, в особенности текста, как бы впервые становящегося философским, не располагающего специальной терминологией, глубоко погруженного в язык культуры, в котором, однако, он проводит глубокие смысловые изыскания, совершает перевороты, изобретает неологизмы, *придает* неслыханные смыслы словам, которые у всех на слуху, — чтение такого философского текста требует пристального внимания к этой, языковой стороне дела. Тем более если речь в тексте и идет о смысле *слова*. Слова в философском произведении приводятся, можно сказать, в *возмущенное* состояние (не менее, чем в поэзии); одновременно вызываются, слышатся, разбираются всевозможные смыслы слова; испытываются и вживляются в слово всего лишь *возможные* смыслы; само слово оказывается не столько что-то значащим, сколько *местом*, *источником* возможного осмысления, стало быть, возможного понимания, непонимания, перепонимания и т. д. Чтобы таким образом отстранить слово от его автоматических толкований-переводов, чтобы освободить его как *место*, где совершается работа мысли, я и оставлял важнейшие греческие слова нашего текста в их греческой форме.

2. ВВЕДЕНИЕ В ЧТЕНИЕ. ОСНОВНАЯ АПОРИЯ ВОПРОСА О ЗНАНИИ

Не будет, пожалуй, слишком смелым сказать, что для философии в собственном смысле слова «Теэтет» (наряду с «Софистом» и «Парменидом») — ключевое произведение Платона. Не только потому, что это произведение зрелого периода, не только потому, что Платон начинает здесь великий смотр (и пересмотр) собственных философских оснований, но и по особому логическому устройству ведущей проблемы. Вопрос, который ставится в «Теэтете», — что такое знание? — в отличие от вопросов, которые обсуждаются в других диалогах (о бессмертии души, о природе любви и пр.), отличается собственно философской структурой, а именно скрытой до поры самообращенностью. Мы спрашиваем, что такое знание, хотим *узнать*, что такое знание, и, стало быть,

¹ См.: Васильева Т. В. Беседа о логосе в платоновском «Теэтете» (201 с—210 д) // Платон и его эпоха. С. 278—300. В статье помимо собственных наблюдений автора приведена наиболее значимая литература.

некоторым образом знаем, чего хотим, знаем, чего именно не знаем. Мы попадаем сразу же в логический круг. Спрашивая, что такое знание, я полагаю, что *не знаю*, что такое знание, и тем самым утверждаю, что *знаю и не знаю* одновременно. Парадокс вроде утверждения критянина «все критяне лжецы» или изречения поэта «мысль изреченная есть ложь».

Парадокс этот присутствует с самого начала, но обращает на него внимание Платон почти в конце диалога. Задавшись нашим вопросом, тем более пытаюсь отвечать на него, мы, замечает вдруг Сократ, с самого начала допустили своего рода интеллектуальную бессовестность. В самом деле, разве «это не бесстыдство, не зная знания, объяснять, что значит „знать“? Дело в том, Теэтет, что мы давно уже нарушаем чистоту рассуждения. Уже тысячу раз мы повторили: „познаем“ и „не познаем“, „знаем“ или „не знаем“ (τὸ „γινώσκωμεν“ καὶ „οὐ γινώσκωμεν“, καὶ „ἐπιστάμεθα“ καὶ „οὐκ ἐπιστάμεθα“), как будто бы понимая друг друга, а между тем, что такое знание, мы так еще и не узнали. Если хочешь, то и теперь, в этот самый миг, мы опять употребляем слова „не узнать“ (ἄγνοεῖν) и „понимать“ (συνιέναι), как будто бы уместно ими пользоваться, когда именно знания-то мы и лишены» (196 е, пер. Т. В. Васильевой).

Весь вопрос, стало быть, в самом *вопросе* — как он возможен, что это такое? Ни «чистое» знание, ни «чистое» незнание не заключают в себе вопроса. Вопрос о знании (стало быть, и обо всем, что с ним связано у Платона, а у Платона с ним связано все) встает постольку, поскольку само знание есть нечто такое, что предполагает узнавание, распознавание, разыскания, движение в мысли, т. е. вопрошание: своего рода тождество знания и незнания. А ведь в подоплеке этого «тождества» со времен элеатов подразумевается и Платоном немедленно открывается (и становится главной проблемой «Софиста») его предельно апорийный смысл: *какое-то бытие небытия и небытие бытия*.

Трудность усугубляется тем, что в отличие от других вопросов, где мы не спрашиваем, что значит ответить на вопрос вообще, здесь, в вопросе о знании, это как раз и не может быть заранее известно. Эта трудность выясняется лишь по ходу дела, поскольку собеседники замечают, что с каждым ответом на вопрос, что такое знание, тем самым одновременно дается ответ и на то, что значит вообще дать ответ.

Далее. Решается вопрос вовсе не о том, как мы познаем, и далеко не только о том, что такое знание в теоретическом (или в каком-либо другом) смысле слова: под вопросом сам *смысл*

знания. Разговор о *смысле* знания, о смысловой *многомерности* знания (знание-формула, знание-состояние, знание-событие, знание-смысл...), тем более о смысле *незнания* как оборотной стороны знания, — этот разговор, непрерывно ведущийся в глубине текущей беседы (мы постараемся местами расслышать его), касается самых разных оттенков этого смыслового спектра — от чисто логического до экзистенциально трагического (значимость «обрамляющей новеллы» диалога, ведущегося на пороге смерти — тогда Сократа, теперь Теэтета¹).

Все это важно иметь в виду с самого начала, чтобы и самим всерьез озадачиться подобными вопросами, подвесить в воздухе *незнания* и знакомый нам смысл знания-познания, чтобы не поддаться, например, соблазну понять исходный вопрос и далее читать весь диалог Платона в смысле *гносеологии*. Следует с самого начала допустить, что сам *смысл* знания — во всем диапазоне: от повседневной семантики слов (γινώσκω, ἐπιστάμαι, νοέω — *узнавать, распознавать, уяснять, смекать, понимать*...) до логически всеобщего смысла соответствующих философских понятий — в греческой культуре и в греческой мысли может радикально отличаться от *смысла* знания как результата научного *познания*, с которым мы свыклись уже не только в науке, но и в быту. Стоит нам заранее понять «Теэтета» как пропедевтику в научное, теоретическое знание, пусть и «платонически» возвышенное до метафизики, как это повлечет за собой и соответствующее истолкование всех опорных понятий Платона: «эстетисис» в смысле сенсуализма, тезис Протагора в смысле «субъективизма», «доксу» в смысле теории «представлений», «доксу с логосом» в смысле, скажем, теории вывода, и т. д. Между тем такое понимание настолько напрашивается, что А. Ф. Лосев, к примеру, находит в «Теэтете» только «беспощадную критику сенсуализма»,² а Ф. Корнфорд называет свой обширно комментированный перевод «Теэтета» и «Софиста» «Платоновская теория знания».³

¹ См.: Васильева Т. В. Беседа о логосе в платоновском «Теэтете» (201 с—210 д). С. 278—300; о внутренней связи с содержанием диалога этой «обрамляющей новеллы» см. III раздел этой статьи (с. 285—286).

² См., например, комментарии А. Ф. Лосева к диалогу в изд.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 551. Во вступительной статье к комментариям А. Ф. Лосев снабжает название диалога «Теэтет» таким «поясняющим» подзаголовком: «Критика сенсуалистических теорий познания», как если бы разговор велся в конце XIX в., в какой-нибудь неокантианской аудитории. Между тем, строго говоря, ни о «познании», ни о его «теории», ни о «сенсуализме» в «Теэтете» речи нет.

³ Cornford F. Plato's Theory of Knowledge.

3. ЧТЕНИЕ

3.1. Исходный вопрос

Сократ диалог начинает, как водится у него, попросту, будто не ведая обо всех этих парадоксах, апориях, сложностях. Ему важно начать с простейшего, с чем мы всегда уже встречались, что всегда уже на виду, на уме, на языке. Сократ (Платон) — не гносеолог, не эпистемолог, не теоретик знания. Он ведь *φιλόσοφος*, что поначалу значило чуть ли не *любопытствующий*.¹ Знание занимает его не как специальный *предмет* некоего специального *знания-науки*, а как феномен человеческой жизни во всей его многозначности и многозначительности. Поэтому он и начинает как бы с простого оглядывания по сторонам.

Вместе с тем Платон избрал для этого разговора вовсе не случайную компанию. Тем, что Сократ затевает разговор о знании с Теэтетом, учеником профессионального математика и педагога Феодора, заранее предвосхищается и даже предопределяется как путь исследования вопроса о знании, так и источник возможных ответов. *Знато́к*, носитель знания, даже воплощенное знание, присутствует среди разговаривающих в лице Феодора. Но воплощается им вовсе не только *теоретический* образ знания. Феодор ведь не просто геометр, он сведущ и в счете, и в астрономии, и в музыке и во всем, что относится к *пайде́йе* (145 а), к *образованию* в греческом, специальной — в платоновском смысле слова (вообще схема: способный ученик Теэтет, математик-педагог Феодор, мудрец Сократ — аналогична схеме *пайде́йи* в «Государстве»). Это значит: Феодор — геометр, астроном — знаток не *внешних* форм, как живописец, а форм *внутренних*, форм *души*, он мастер в искусстве устройства добротных и мудрых душ. Этот цельный платоновский образ знания — *пайде́йя* — с самого начала неявно определяет поле разысканий, но он же и ставится под вопрос.

Вопрос этот ставится тоже с самого начала: что значит *учиться*? И что, собственно, значит обрести знание? В «Меноне» Платон уже замечал, что сам феномен обучения, образования, становления таит в себе тот парадокс, ту логическую апорию, о которой говорилось выше в связи с вопросом о знании. Как это возможно и

¹ Так, у Геродота (I, 30) Крез говорит Солону, что они-де наслышаны о мудрости и странствиях афинского гостя, а именно, что он *φιλοσόφῳ γῆν πολλὴν θεωρίῃς εἵνεκεν ἐπελήλυθας* — *из любознательности и чтобы все повидать собственными глазами, объездил много стран*. Ср. пер. Г. А. Стратановского в изд.: Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 19.

знать и не знать, и быть и не быть одновременно? Мы знаем, что решение этой проблемы оказывается столь трудным и значимым, что Платону приходится придумать свой образ *припоминания*, мифопоэтическая сила которого, пожалуй, больше, чем теоретическая. Но здесь, в «Теэтете», Сократ вскользь отмечает другую связанную с обучением тонкость, которая комментаторами, как правило, пропускается. «Скажи мне, — спрашивает Сократ Теэтета, — учиться — это значит становиться мудрее в том деле, которому учишься?» — Не правда ли, странное, вовсе не само собой разумеющееся определение обучения? Не овладение умениями или навыками, не приобретение знаний. Ведь стать *мудрее* в том деле, которому учишься, вовсе не значит стать в нем ловчее или набраться больше сведений. Здесь ближе было бы что-то вроде «становиться художником в своем деле», но Платон — философ — имеет в виду иное. Ведь мудрые мудры благодаря мудрости-«софии», так вот, спрашивает Сократ, «одно ли и то же знание и мудрость (*ἐπιστήμη καὶ σοφία*)?» (145 d, e). Одно ли и то же, продолжим мы, знание знатока и мудрость знатока? Одно ли и то же олицетворяют собой знаток-Феодор и мудрец-Сократ, вся мудрость которого, как известно, вовсе не в многознании, не в полнoзнании, вообще не в *знаниях*, а в том, что он знает о своем незнании? Что происходит в самой, сейчас ведущейся беседе? Чему тут обучаются Теэтет с Сократом, какой «эпистеме»? Не научимся ли мы скорее тому, что значит «становиться мудрее» в том деле, какому обучаемся?

Таков исходный вопрос «Теэтета» (не просто «что такое знание?»), таков фило-софский контекст диалога, в котором и заключительное недоумение может быть понято как ответ, ответ именно на этот исходный вопрос: что такое *мудрость*, отличная от *знания*?

Теэтет не совсем понимает смысл исходного вопроса,¹ и Сократ как бы спускается ступенькой ниже: «Ну, хорошо, давай спросим просто: что такое знание?» (как если бы ответ на вопрос,

¹ Теэтет дважды переспрашивает Сократа, о каком различии тот говорит. «С.: Разве отличается она от знания? — Т.: Что именно? (*τὸ ποῖον*)? — С.: Мудрость. Разве не в том, что знают, в том же и мудры? — Т.: Что ты имеешь в виду? (пер. Т. В. Васильевой; *τί μῆν*; — букв. «ну и что?») — С.: Одно ли и то же знание и мудрость? — Т.: Да. — С.: Вот это-то и есть то, что меня озадачивает...» Заминка Теэтета позволяет, во-первых, остановить и наше внимание на этом странном введении в тематический вопрос и, во-вторых, уловить соответствующий смысловой оттенок в том, как ставит вопрос Сократ. Нет поэтому никаких оснований переводить вопрос *τί μῆν*; утвердительно, как это сделано, например, Корнфордом («certainly»).

что значит учиться, гласил: «приобретать знание»). Но нам, читателям, важно не упускать из виду то «место», где этот вопрос ставится, откуда он исходит, что заранее допускает и предполагает. Вопрос Сократа не предполагает существования какой-то специальной *теории знания* (скажем, эпистемологии, гносеологии, когнитивной психологии...), в которой Сократ был бы знатоком, специалистом. Если мы допускаем сам вопрос, допускаем, что не знаем, что такое знание, — какая сфера знания могла бы быть использована для получения ответа? *Мудрое незнание* Сократа, сама беседа, затеянная по случаю, протекающая на досуге, вне каких бы то ни было специальных занятий, возможность рассматривать со стороны (где она, эта «сторона», как возможна?) разные гипотезы, идеи, смыслы, критерии знания (в свете какой идеи рассматривать, каким критерием решать?) — все это и открывает присутствие той «мудрости», которая не совпадает со «знанием» и которая оставлена до поры без внимания. Между тем сам Сократ вовсе не забывает ее. Те эпизоды диалога, которые часто считаются некими вставками, отступлениями, а именно описание Сократом своего метода как родовспомогательного искусства (149 a—151 d) и образ философа (172 c—177 c), вполне недвусмысленно напоминают нам об этом.

3.2. Первые определения

Что такое знание? — Что такое дерево? Дерево — это прежде всего вот это, это, это... Мы *указываем* то, что всегда уже *знаем*: мы понимаем, *о чем* спрашивается. Нельзя задать вопрос о неизвестном. — Знание, отвечает Теэтет, это, например, то, чему я учусь у Феодора, геометрия. Знание и то, чему можно было бы научиться у горшечника, сапожника. Знание — вырисовывается еще один и, быть может, важнейший, хотя и лишь мимоходом упоминаемый *образ*, — есть мастерство-искусство, *τέχνη*. Этот *образ* (и этот *смысл*) знания — мастерство-искусство, примерами которого Сократ в других местах пользуется так часто, что получает даже попреки,¹ ни разу больше на протяжении диалога не появляясь на сцене, и тем не менее, может быть, именно его интуиция будет направлять весь разговор.

Привычным (слишком привычным) оборотом Сократ направляет внимание Теэтета от множества знакомых *примеров* и *случаев* к общему *определению* знания. Речь де идет не о том, какие и о

¹ См., например: Горгий. 490 с.

чем бывают знания, а о том, что оно такое, что в каждом случае *значит* знать. Можно было бы возразить, что нечто общее Теэтетом все же указано: «то, чему учатся», «умение», «мастерство». Сократ, однако, как будто не замечает этой возможности, этого образа, не входит в разбор подобной «гипотезы». Если Теэтет демонстрирует одну сторону знания, которое предполагается самой возможностью вопроса, а именно знакомство, знание того, *о чем* задается вопрос, то Сократ обнаруживает другое *знание*, всегда уже предполагаемое вопросом: *идею ответа*.

Теэтет налету схватывает, куда клонит Сократ, и приводит далеко не тривиальную аналогию из области их с Феодором занятий числами. Ему удалось разделить все числа (величины) на два вида относительно их линейной соизмеримости или несоизмеримости (иррациональные числа) с единицей. Площадь построенного на первых, выражается квадратным числом (1, 4, 9...), вторых — «продолговатым» (3, 5, 6, 7...). Первые соизмеримы по длине, вторые — только *δυνάμει* — потенциально, в степени, т. е. по площадям построенных на них квадратов. Если Феодор последовательно доказывал линейную несоизмеримость для каждого числа такого рода и остановился на 17, то Теэтету удалось найти их общий *вид* и доказать *общую теорему*.¹

Итак, этот образ *эпистемы*, пример *теоретического* знания, должен пояснить *идею* возможного ответа также и на вопрос о знании. «Попытайся же теперь, — предлагает Сократ, — подражая твоему ответу относительно степеней, когда ты охватил их многообразие одним видом, так же точно и множество знаний высказать одним логосом (определением)» (148 d). Вот что значит ответить на вопрос *τί ἐστίν*; («что такое?»): охватить, обнять (*περιλαβάνειν*) многообразие «случаев» одним видом-«эйдосом» — *ἐνὶ εἴδει* — и выразить (букв. «обратиться с речью к»; «назвать» — *προσειπεῖν*) одним определением-«логосом».

Логический круг тематического вопроса сказывается здесь вполне ощутимо. Разве, определив, *что* мы хотим знать, когда хотим *знать*, мы, еще толком не начав самого исследования, не получили (или заранее не предположили) уже ответ: знание это «эй-

¹ Ни перевод, ни комментарий к этому месту в вышеуказанном издании Платона не позволяют догадаться, о чем идет речь. Эта теория иррациональностей Теэтета представлена в «Началах» Евклида: кн. X, предл. 5, 6 и 9 (так наз. теорема Теэтета). См. комм. Д. Д. Мордухай-Болтовского в изд.: Начала Евклида. М.; Л., 1949. Кн. VII—X. С. 370—372. См. также подробный разбор места в кн.: Ван дер Варден Б. Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1959. С. 227—230.

дос» и «логос», логический вид и эйдетический логос чего-либо; знать — значит найти эти «эйдос» и «логос». Таков ненароком полученный ответ на вопрос диалога — и ответ далеко не сам собой разумеющийся. К нему, как рассказывает Аристотель, впервые подошел исторический Сократ (Metaph. XIII 4, 1078 b 3—30) и его-то довел до своей «теории идей» Платон (ibid. I 6, 987 a 29—b 14). Что же, Платон не замечает этого или сознательно заранее «наводит» Тезтета на ту идею знания, которая исподволь будет направлять все рассуждения? Может быть, все последующее и в самом деле только «педагогика», только школьное (и критическое) введение в теоретическую «эпистемологию» Платона? Хотя именно к этому «мнению» о знании в диалоге явно и не возвращаются, ответы на наши вопросы мы получим, а о «педагогике» в сократовском духе как раз и заходит речь. Сократ впервые обращает внимание собеседников на самого себя, на свою особую роль в их разговоре, на особое *начало* знания, которое им олицетворяется. Знание — это то, чему обучаются, — и перед нами способный ученик. Знание — это то, чему обучают, — и перед нами знаток-педагог. Знание — это то, сама *идея* чего уже — как-то — имеется. Но есть еще Сократ, знаток особого искусства, искусства вопрошания, обсуждения, наведения на мысль, вызывания на свет того, чему нельзя обучить так, как обучают другим *знаниям*.

Сократовская маевтика менее всего похожа на введение в специальность. Сократ не Феодор, он не *преподает* ни «эпистемологию», ни «аретологию», ни какую бы то ни было теоретическую «мудрость» вообще. «Сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я все выпрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, — это правда» (150 с). В отличие от этих «мудростей-знаний» сократовская мудрость, которой он, по словам бога, мудрей других, есть мудрость *незнания*. Есть в знании нечто, что в самом знании, во всей его теоретической связности не присутствует, но без чего оно не *знается*, а именно — *рождение* знания из незнания. Сократовская мудрость — это умение поставить под вопрос то, что образует источник ответов: сами *начала*, в частности начала знания, *идею* знания. Маевтика не просто хитроумный способ обучения, она помогает родиться тому, кто способен порождать идеи, логосы, знания: *мыслящему уму*. Этой-то мудростью Сократа, этим фундаментальным *незнанием*, умением поставить под вопрос собственные начала («Софист», «Парменид») Платон-философ превышает Платона-эпистемолога, Платона-политика, Платона-метафизика, основоположника направления, шко-

лы, традиции «платонизма». Это начало собственно философское, и философия ведет тут речь. Она возвращает знатоков в положение учеников, чем и обретается мудрость, большая, чем мудрость знания. (Ср. отношение «эпистем-наук» и «диалектики» в «Государстве»).

Присутствие Сократа не позволяет считать мимоходом полученную идею знания заранее подсунутым ответом. Эта теоретическая идея далеко не соответствует всему смыслу знания и лишь аналитически выясняется (припоминается) наряду с другими моментами и сторонами в том, что мы всегда уже знаем, говоря о знании. Вместе с другими, уже высказанными и еще только предстоящими «идеями» она — перед лицом Сократа — есть не заранее известный ответ, а предположение, подлежащее обсуждению в свою очередь.

3.3. Знание — (чувственное) восприятие

Первое общее определение, призванное обнять все виды знания одним «эйдосом» и определить его одним «логосом», действительно сказывается одним словом: *восприятие*, «знание есть (чувственное), восприятие» (ἐπιστήμη — αἴσθησις). Это определение не помнит ничего из того, что уже приходило на ум относительно знания, и, разумеется, не обращает внимания на противоречие своего содержания своей форме (высказывание, а не восприятие). Оно, однако, не взято с потолка, а воспринято из того, что у всех на слуху. Этот слух нам, читателям, следует постараться расслышать, чтобы не торопиться со своими «сенсуализмами». «Если он (Филоктет) меня узнает (увидев) — αἰσθήσεται, — мне конец...» — говорит Одиссей в «Филоктете» Софокла (ст. 75). Особенно интересен один текст из «Гиппократова корпуса», где *эстетис* ближайшим образом мыслится как форма *распознавания*, никак не *познания*:¹ «С самого начала (следует распознать) или сходные, или несходные (признаки болезни) из тех, что распознаваемы больше всего, легче всего, повсюду и всячески. Которые

¹ Поскольку имеющийся рус. пер. этого текста (Гиппократ. О врачебном кабинете // Гиппократ. Избранные книги / Пер. с греч. проф. В. И. Руднева. М., 1936. С. 517) крайне неудовлетворителен, то я взял на себя смелость дать собственный перевод, привожу также и греческий оригинал: «Ἡ ὁμοία ἢ ἀνόμοια ἐξ ἀρχῆς ἀπὸ τῶν μεγίστων, ἀπὸ τῶν ῥηίστων, ἀπὸ τῶν πάντη πάντως γινώσκομένων. Ἄ καὶ ἰδεῖν, καὶ θιγεῖν, καὶ ἀκοῦσαι ἔστιν ἃ καὶ τῇ ὄψει, καὶ τῇ ἀφῇ, καὶ τῇ ἀκοῇ, καὶ τῇ ῥινί, καὶ τῇ γλῶσση, καὶ τῇ γνάμῃ ἔστιν αἰσθῆσθαι· ἃ, οἷς γινώσκομεν ἅλασιν, ἔστι γινῶναι.»

можно и видеть, и осязать, и услышать; которые можно воспринять и на вид, и на ошупь, и на слух, и по запаху, и языком, и по приметам (признакам); которые можно распознать всеми способами распознавания» (Нр. Off. I.). Так врач, рассматривая, обнюхивая, ошупывая, выстукивая, выслушивая, пробуя на вкус, проводит διὰ ὕψους — *распознавание* болезни. Так жеребец по запаху распознает кобылицу (Hdt. III. 87.), а собака чует зверя (Хел. Мет. 3.1.18).¹ Аристотель определяет ἡ αἴσθησις как δύναμις σύμφωτος <τῇν ζῶν> κριτική (врожденная <живым существам> способность различения (распознавания, даже суждения²)) (Ап. II, 2, 19 99 b 35). Повсюду здесь речь идет не просто об органах чувств, а о формах знания-распознавания: зрение — это *зоркость*, слух — *чуткость*, обоняние — *чутье*... От этого *чутья*, которое еще недавно и у нас было синонимом знания («Чует кошка, чье мясо съела», «Чуют правду...»),³ и *чувство*. И сегодня ведь вполне обыденная метафорика хранит понятие о «чуткости», «вкусе», «слухе», «трогательности», «внимательности» как умении *уловить, схватить, заметить, усмотреть* (лат. *intuitio*), *понять* нечто ускользающее от «вида» и «определения» и вместе с тем решающее. Прийти в чувство — значит одновременно прийти *в себя* и снова *очутиться* в знакомом, свойском, своем мире.

Словом, определение, высказанное Тезтетом, становится понятнее по содержанию и, может быть, впервые открывает свою основательность, если мы обратим внимание на тот *смысл* знания, который уже несет в себе «эстетисис». Здесь нет речи ни о *познании*, ни о *теориях*: знание есть восприятие в смысле — прямое и простое (непосредственное и неразложимое) *схватывание, опознание, распознавание*, причем все целиком здесь и сейчас. Речь идет о целостном *смысле* знания, а не о том, скажем, что чувственный опыт необходим для удостоверения наших знаний (в каком смысле?), не о «показаниях органов чувств», не о «sense data», вообще не об *источнике* знаний, а о *форме полного знания*. «Эстетисис» —

¹ Примеры взяты из словаря: Greek-English Lexicon comp. by H. Liddell & R. Scott. Ср. характерный пример со значением «*услышать-заметить-узнать*»: Аристотель в «Политике», приводя пример слишком большого города, говорит: «По рассказам, уже три дня прошло, как Вавилон был взят, а часть жителей города ничего об этом не знала (αἰσθεσθαί)» (1276 a 29) (см.: Cornford F. Op. cit. P. 30).

² В другом месте (De Ap. 432 a 16) замечается, что эта *способность* осуществляется на деле размышлением (διανοία) и чувственным восприятием.

³ Праслав. *cuti родственно др.-инд. kawis — «ясновидец, мудрец, поэт» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. IV. С. 390).

это чувственное восприятие, понятое не как материал, содержание, источник или средство получения знаний, а как *форма* уже схваченного знания, форма понятости, постигнутости, осязаемой достигнутости.

Что речь идет о целостном смысле, об особой *идее* знания, становится вполне ясно, когда Сократ (Платон) возводит вроде бы случайную догадку Тезтета в ранг диалектической «гипотезы», когда он развертывает вполне определенную философию и даже своего рода традицию, стоящую за этим определением. Первым делом он связывает определение Тезтета с тезисом Протагора, гласящим: «Человек — мера всех вещей (πάντων χρημάτων), существующих, как (насколько, в каком смысле — ὥς¹) они суть, и несуществующих, как (насколько, в каком смысле) они не суть» (152a).² Не давая особенно вдуматься в это изречение Протагора, Сократ сразу истолковывает его так, чтобы в нем можно было увидеть раскрытие формулы Тезтета. Протагор де хочет сказать: «Каковым каждое является (кажется) — φαίνεται — мне, таковым оно и есть мне, каковым же — тебе, таковым, соответственно, тебе; человек это ведь ты и я» (152 a). Один и тот же ветер кажется (является, есть) мне холодным, а тебе — теплым, потому что я воспринимаю (во всем диапазоне: от «ощущаю» до «переживаю, испытываю») его так, ты — иначе. Поэтому «... являться (казаться) и есть восприниматься (...)» Ведь в теплом и всем таком казание (явление, явствование) и восприятие (φαντασία καὶ αἴσθησις) — одно и то же (...)» (152c).³ Иными словами: то, как (и чем) сущее оказывается, является, и то, как оно воспринимается, — одно и то же. Существующее есть существующее того мира, который *оказался очнувшимся, очутившимся* в нем человеку. Мерой этого мира будет определено и то сущее, которое оказывается в нем не показывающимся...

¹ Несколько близких мест из «Софиста» показывают, что союз ὥς здесь не следует переводить «что». Напомним, к примеру, что в своей «охоте» на софиста собеседники приходят к необходимости согласиться, что «небытие каким-то образом (в каком-то смысле — πῶς) существует» (240 c). ὥς Протагорова изречения по смысловому контексту перекликается с этим πῶς. Ср. также 241 d. См. комментарий к переводу тезиса Протагора в кн.: Platon. Theetète / Trad., introd. et notes par M. Narcy. P. 319—320, n. 87.

² Вспомним: *очнуться*, очухаться, прийти в чувство, прийти в себя — значит *очутиться* в своем, знакомом, познаваемом мире.

³ Возможны родственные связи русского *явить* (праслав. *aviti) с греч. αἰσθενοῖαι («замечаю»), лат. audio («слышу»). См.: Фасмер М. Указ. соч. Т. IV. С. 541.

Толкуя и развертывая определение Тезтета подобным образом, Сократ не только связывает эту догадку с мнением «знатков» (софистов), с которыми пойдет спор (незаметно уже начавшийся: *теплый* для меня, *холодный* для тебя — *один и тот же* ветер), — напротив, он первым делом подводит к самому *основанию* возможной истинности этого определения. Основанию, вполне, можно даже сказать, единственно основательному: речь идет о самом бытии. Исходное уравнение «знание есть чувственное восприятие» теперь развернуто так: «существовать значит *оказывать* себя (оказываться), *явствовать*, восприятие и оказывание тождественны (как *оказаться* и *очутиться*), стало быть, восприятие всегда воспринимает существующее».¹ «Αἰσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὐσα. — Стало быть, чувственное восприятие всегда есть восприятие существующего и в качестве знания само существует без обмана» (152 с). (Тезтет отвечает: «Φαίνεται», ненароком отмечая скрытую двусмысленность приведенного основания, поскольку это выражение можно понять и как «ясно, очевидно», и как «кажется, по видимости».) Человек как воспринимающее (очнувшееся) сущее есть мера (место и форма) сущего в том, как (каким образом) оно существует; если существовать — значит *оказывать себя*.

Обратим внимание на следующие моменты:

1) Перед нами не только обоснование данного Тезтетом определения, но и особый смысл, смысловой поворот самого «знания», который пока никак не сказывался в затронутых мимоходом смыслах (знание-умение и знание-определение). Знание есть *эстетис*, чувственное восприятие *потому*, что знание — это то, в чем само сущее открыто нам (даже прямо входит в нас или захватывает в себя, поглощает) и как мы соответственно открыты сущему (даже становимся им). Знание-истина-естина.

2) Имея в виду дальнейшее развитие сюжета, важно заметить, что *основание* это родственно как раз Парменидову тождеству (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι — ведь то же самое внимание и бытие). (Я передаю здесь νοεῖν, традиционно переводимое как «мышление», словом «внимание», потому что, во-первых, глагол νοεῖν нормально значил также нечто вроде *замечаю, вижу, узнаю* (тот же корень, что в рус. *в-нять*, *по-нять*; нем. *nehmen*,

¹ Ср. утверждение Горгия (В 26): τὸ μὴν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι — *бытие неясно, если невозможно (с)казание; (с)казание же бессильно, если невозможно бытие*.

*ver-nehmen*¹); во-вторых, у Парменида речь идет не о мышлении-рассуждении-размышлении, а о покоящемся в себе внимании-покоящейся в себе полноте бытия.) Заметим, к слову, что, по свидетельству Аристотеля (Метаф. 1009 b 13—26; О душе. 427 a 16—26), «древние утверждают, что разуметь и ощущать — одно и то же». Аристотель ссылается здесь на Эмпедокла и на Парменида (Фр. В 16):

«Какова каждый раз смесь многопеременчивого (стихийного) тела (членов),

Таков становится и ум (νόος) у людей; ведь у каждого человека То же самое понимает: природа тела (членов), И то, что преобладает в смеси, и есть мысль (νόημα)».²

Таким образом, возможна связь тезиса Протагора именно с элейской философией.

3) Основательность приводимого Сократом аргумента собеседники находят в том, что чувственным восприятием человек прямо входит в бытие, которое столь же непосредственно здесь входит в него. Нет никаких перегородок. Существующее не *скрыто* от нас *нашей* чувственностью, которой «субъект» был бы замкнут в себе, а как раз, напротив, — проникает в нас, проникает... Поэтому и определение Тезтета, и *homo-mensura* тезис Протагора по смыслу прямо противоположны известному тезису субъективизма Нового времени: *esse est percipi*.³ *Эстетис* — это то, в чем и как само существующее всегда уже открыто каждому (оказалось) и чем каждый всегда уже вовлечен в него (очутился). Это стихия их *проникновенности*. В новейшее время философское переосмысление чувственного восприятия, происходившее в *феноменологии*, двигалось именно в этом направлении, и без радикальной критики гносеологического психологизма никакая чи-

¹ См.: Гомер. Илиада. III. 396; 374. Гесиод. Теогония. 838. Архилох. Fr. 135, 2 W, etc.; Fritz K., von. ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy // Classical Philology. 1945. V. 40. P. 223; 1946. V. 41. P. 12.

² ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κράσιν μελέων πολυπλάγκτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα.

³ «То, что говорится о безусловном существовании немнящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимасмости, для меня совершенно непонятно. Их *esse* есть *percipi*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей» (Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Соч. М., 1978. Ч. 1, 3. С. 172).

тательская внимательность не смогла бы освободить наше понимание *эстетис*'а от само-собой-разумеемости сенсуализма.¹

4) Все эти стороны вопроса и темы сходятся к одному понятию, которое в наши дни используется тем чаще, чем неопределеннее и многосмысленней оно является. Это понятие *опыта*; и если мы скажем: «знание есть опыт», — возможно, мы сумеем яснее уловить и многообразие смыслов, подразумеваемых утверждением «знание есть *эстетис*», и то, почему самому существу знания присуще нечто такое, как *эстетис*. Есть собственно греческий смысл *опыта*, в контексте которого может быть определен и смысл *эстетис*. Платон методично и целенаправленно — на свой лад, который отличен, скажем, от аристотелевского, — развертывает аналитику этого смысла. Между тем на *своем* пути он минует такие смысловые повороты, которые *нам* надо будет замечать. Среди них будет не только сразу же напрашивающийся (и потому на время отодвинутый) смысл гносеологического *эмпиризма* и связанного с ним субъективистского *сенсуализма*, но также и от-

¹ Речь у нас, разумеется, не идет о *феноменологическом* истолковании Платона. Если такие темы феноменологии, как сам «феномен» (*само себя кажущее*), «интенциональность», «интуиция» и все, что входит в феноменологическую установку, обнаруживают границы так называемой *теории познания* и помогают, в частности, освободиться от гносеологического понимания *эстетис*'а, то *трансцендентализм* феноменологии, то, что она принципиально есть философия *сознания*, проводит резкую границу между нею и греческой философией. Тем не менее, повторим, именно опыт феноменологии более, чем какая-либо другая современная философия, более, чем филологический анализ, обращает наше внимание и открывает глаза на собственно греческий смысл *эстетис*. См., напр., известный гуссерлевский *принцип всех принципов*: «...все, что в „интуиции“ представляет нам себя первично (так сказать, из первых рук), надо просто принимать за то, за что оно себя выдает, но и лишь в тех рамках, в которых оно себя выдает...» — Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd I. Halle a.d.S., 1922. S. 43—44 (рус. пер. А. В. Михайлова: *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 61). Ср. также определение феноменологии у Хайдеггера: *Heidegger M. Sein und Zeit*. Tübingen, 1963. S. 28—38 (рус. пер. В. В. Библихина: *Хайдеггер М. Бытие и время*. М., 1997. С. 28—38). См. также толкование Хайдеггером *homo-mensura-тезиса* Протагора: *Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes* // *Heidegger M. Holzwege*. Frankfurt am Main, 1963. S. 95—98 (рус. пер. В. В. Библихина: *Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993. С. 56—58); *Heidegger M. Nietzsche*. Pfullingen, 1961. Bd II. S. 135—140 (рус. пер. В. В. Библихина: там же. С. 114—117). Противопоставление формул онтологического тождества у Парменида и Беркли см. также у М. Хайдеггера: *Heidegger M. Moira* (Parmenides, Fragment VIII, 34—41) // *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1967. T. III. S. 27—52.

меченный нами смысл, открытый феноменологией. Дело этим, однако, далеко не исчерпывается, достаточно напомнить, например, *переживание* или *вчувствование*, чтобы указать лишь на ближайшее и не затеряться в тех мирах, куда ведут многообразные «врата восприятия», со всех сторон распахиваемые в наши дни. Менее всего хочу я этими упоминаниями провести аналогии или так называемые параллели с идеями иных философий, эпох, культур. Однако определение «знание есть *эстетис*» представляет собой, на мой взгляд, своего рода перекресток возможных — и расходящихся — путей понимания и толкования, среди которых собственно платоновский (и античный) будет одним из.

Разумеется, *опыт* — это не просто *ощущения*, в нем участвует весь состав человека. Но и *эстетис*, как мы видели, не просто ощущение. Ведущей тут оказывается определенная *идея знания*: знание есть *чувство*, непосредственно переживаемое *впечатление*, прямое восприятие сущего, а это значит — прямое участие человеческого существа в существовании существующего; знание, истина есть *состояние* («тепло», «горько», «чудно», «хорошо», «страшно»...). То же, что прежде всего и всегда уже *ощущается-воспринимается-знается*: «есть», «происходит». Так или иначе речь идет о непосредственном знании, о знании как интуиции, переживании, откровении, и поскольку критический анализ *эстетис*-гипотезы в «Тезтете» затрагивает *онтологические* основания, он имеет значение для всех вариаций этой богатой темы.

3.4. Кинематическая (или динамическая?) онтология

Вместе с *эстетис*-гипотезой Тезтета на первый план выходит центральный момент в идее знания: отношение к сущему, к бытию (открытие? восприятие? отождествление?). Можно было бы заняться рассмотрением «тела» или «психики» (органов чувств, способности к «фантазии» и т. д.) с целью выяснить, насколько этот *эстетис* воспринимает и насколько искажает воспринимаемое им сущее. В «Тезтете» об этом ни звука. Никто не говорит, что ощущение нас обманывает, что мы не имеем дела с самим бытием в ощущениях, что оно свойство нашего тела, — не об этом речь. Да, в ощущении мы непосредственно соприкасаемся с бытием, находимся в гуще событий, вникаем, проникаем в само сущее, а оно прямо — лучами, запахами, звуками — втекает в нас. Но — каково оно тогда? Что такое ощущение (чувство, восприятие — пока это не различается) как *черта бытия*? В каком *смысле* мы говорим здесь о бытии, о существовании?

Именно этот вопрос и оказывается для Платона решающим, определяющим и путь разысканий, и осмысленность возможных ответов. Идея знания рассматривается через идею бытия. Вопрос о знании у Платона (и в греческой философии вообще) ставится не как *гносеологический*, а как *онтологический* вопрос. Смысл знания решается смыслом бытия. Вот почему буквально следующим шагом мы оказываемся не в мире психологической физиологии, а скорее уж в мире греческой *фисиологии*, которую *история науки* не могла понять иначе, как поместив в подготовительный класс *натурфилософии*.

То, что мы вступаем на путь *последних* оснований, Сократ специально отмечает: он объявляет, что за всеми этими популярными тезисами кроется тайное, предназначенное для посвященных *истинное* учение Протагора,¹ к рассмотрению которого он и обращается. Все сказанное предполагает предельное основание: особое учение о *бытии* существующего. Если исходный тезис «знание есть ощущение» основан на том, что «ощущение есть всегда ощущение существующего», то в основе этого последнего, в свою очередь, лежит определенная идея существования: «ничто никогда не *есть*, а всегда *становится* (ἔστι μὴν ὅδρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται)» (152 e). Бытие есть всегда бытие-становление, никаких раз и навсегда существующих «что» или «как», все это случаи, совпадения, смешения — события, — моментально складывающиеся в потоке движущегося и тут же распыляющиеся.

В таком понимании существования, по словам Сократа, «сходились все мудрецы, кроме Парменида» (ibid.), — от Гомера с его праотцом-Океаном, «от коего все родилось» (Ил. XIV, 201, 246), до Гераклита и Протагора. Речь идет, можем мы заключить, о том, что история философии связывается с ионийскими «физиологами», о понимании бытия сущего как *стихий*.² Совершают непоправимую ошибку, переводя или просто толкуя эти первостихии как *субстанции*, из которых... Стихия — это образ *бытия* как *течения, протекания, переливов, брожения* или — еще более яркий образ — *горения*. То, что *кажется* существующим, *есть* переливы, завихрения, водовороты, смешения, порождения, временами появляющиеся и временами исчезающие.

¹ Аллюзия на название сочинения Протагора «Истина».

² Намек на то, как может быть связана онтология стихий с «эпистемологией» чувственного восприятия, дает, например, Эмпедокл. См.: DK 31. В 107, 109.

Все сущее, говоря иным языком, есть летучие *видения, фантазии, мимолетные состояния*.¹

Если мне тепло, а тебе тут же холодно, нам незачем выдумывать или во-ображать некое особое существо (ветер, а может быть, Борей или что (кто)-нибудь еще?), которое *само по себе* должно либо быть и теплым и холодным, либо не быть ни тем, ни другим. Заметим сразу же, что в таком случае и на том же онтологическом основании «нам» незачем выдумывать ни «меня», ни «тебя», сейчас и здесь испытывающих одно, а потом и там — другое. «Субъективизма» здесь быть не может уже хотя бы потому, что *эстетический поток* сменяет также и все, что могло бы сложиться в каково-нибудь «субъекта». Нет ни «что», ни «кто».

Речь теперь идет о *смысле бытия*. Здесь решается вопрос о возможности, смысле и форме знания. Знание-эстетическое предполагает бытие как подвижность. Не становление здесь противопоставляется бытию, а бытие-становление (бытие-событие) бытию-пробыванию, один *смысл* бытия — другому. И чтобы это было ясно, чтобы «платонизм» заранее не заслонял читательское внимание, Сократ делает еще один шаг навстречу «текучим» (так он позже (181 a) назовет сторонников этой онтологии), показывая, в каком смысле даже бытие *чем-то* предполагает непрерывное *движение*. *Быть* — значит порождаться и порождать, сбываться, оказывать себя в действиях и т. д., тогда как «покой (ἡσυχία) делает все несуществующим и мертвым» (153 a). Даже быть чему-то *самим собой*, пребывать в своей форме предполагает постоянное движение: физические упражнения для тела, обучение для ума (души), питание, дыхание, чувствование, думание, — словом, если есть *существительные*, то все они *отглагольные*. Движение Солнца, смена времен года, движение ветров, течение потоков — условия жизни, «а если бы вдруг это стало, как вкопанное, то все вещи погибли бы» (153 d).²

¹ Вспомним Тютчева:

«Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами;
Настанет ночь — и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой...»

² В «Софисте» именно этот «подвижный» смысл бытия существующего (быть = жить) вновь противопоставляется «покойному» смыслу, теперь уже в явной критике парменидовской онтологии. «Ради Зевса, — восклицает здесь Элеец, взявшийся испытать „учение нашего отца Парменида“, — дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разумение не присущи истинным образом совершенно сущему (бытию сущего), но что оно не живет.

Здесь средоточие проблемы. К этой апории, к спору о том, что значит быть, собеседники, как мы увидим, будут возвращаться перед каждым крутым поворотом в рассуждениях. Платон глубже втянется в него в «Софисте», а в «Пармениде» вызовет тень самого Парменида, чтобы от его лица развернуть всестороннюю апо-рийность этой темы.

На основании принятого онтологического предположения можно дать нечто вроде теории чувственного восприятия. Мы воспринимаем только потому, что есть такие события, случаи, встречи, в которых *возникают* звучание, осязание, вкус, цвет. Их нет ни в «ощущающем», ни в «вещах», лишь вторичным образом несущееся навстречу друг другу относится как бы назад, создавая впечатление *качеств*, соотносимых с *вещами*, а с другой стороны, *чувств*, относимых к чувствующему. Между тем нет оснований «конституировать» не только эти «качества» и «способно-сти», но и сами «подлежащие». ¹ Возможные «существа» суть мгновенные образы, порождаемые (осуществляемые) «их» встре-чей, которая онтологически первична; ² «сущность» же этих «су-ществ» определяется лишь *относительно* события, случая, поло-жения ³ и, таким образом, вторична, определяется из события их предполагаемой встречи, она релятивна, виртуальна... Не только разным людям, разным живым существам все открывается по-раз-ному, но и отдельному человеку — в разные времена.

Чтобы мы не забылись, не растворились в этом всеобщем тече-нии, Сократ на мгновение приоткрывает иной образ мира, являю-

не разумеет, а величественное и непорочное (священное), не имея ума, стоит. — Мы допустили бы, о чужеземец, чудовищное утверждение, — отвечает Тезетт» (248 d—249 a).

¹ Те, для кого знание есть слияние, со-впадение «субъекта» и «объекта», рас-творение в..., отождествление с..., вчувствование и т. д., в свободную от слияния минуту могли бы подумать о том, что, растворяясь, они *теряют* в этом раство-ре не только себя, но и то, с чем имели в виду слиться.

² Ср. теорию ощущений у Аристотеля, где, к примеру, именно акт видения актуализует зримое как зримое и зрение как зрение («О душе». Кн. II, гл. 5, б).

³ Идея онтологической первичности *события, случая, мгновения* вводит нас в средоточие самой современной, даже пост-современной философской мысли. Ср., например: «Неограниченное становление само становится идеаль-ным и бестелесным событием как таковым с характерной для него перестанов-кой прошлого и будущего, активного и пассивного, причины и эффекта, боль-шего и меньшего, избытка и недостатка, уже есть и еще нет. Бесконечно дели-мое событие всегда *двойственно* (...) Будучи бесстрастным, событие позволяет активному и пассивному довольно легко меняться местами, поскольку не явля-ется ни *тем*, ни *другим*» (Делёз Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998. С. 24).

щийся чаще всего в мире хорошо различимых дискретных форм. Ведь шесть костей, замечает он, останутся шестью, хотя по отно-шению к четырем это нечто в полтора раза большее, а по отно-шению к двенадцати — в два раза меньшее. И ты, не изменив-шись, не можешь стать выше или ниже, хотя оказываешься таким по отношению к другим людям соответствующего роста. Прямое столкновение двух исключаящих друг друга миров (онтологи-ческих предположений) высекает искру философского удивления в уме Тезетта, и нам на миг освещается собственное обиталище философии, располагающееся «по ту сторону» гипотез, в месте их взаимоисключающего столкновения (ср. место *диалектики* в «Го-сударстве»).

Между тем, ссылаясь опять на тайное учение неких мудрецов, предупреждая, стало быть, что намечается особый поворот рас-суждений, Сократ возвращается к *стихийной онтологии*. Впро-чем, облик чистой подвижности, текучести неожиданно сменяет-ся другим, гораздо более, заметим, близким миру ранних космого-ний. Сократ рассказывает своего рода космогонический «миф», правда почти обратимый в «логос» онтологического учения, ко-торое можно было бы назвать *динамическим* (поскольку *δυναμис* будет играть тут главную роль). Движение (κίνησις) как начало всего существующего распадается на два вида, характерная спо-собность одного из них производить, другого — испытывать (δύναμιν δὲ τὸ μὴν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. — 156 a).¹

Итак, не просто в подвижности, текучести, изменчивости дело, а в возможности *произвести*, скажем, впечатление, оказать дейст-вие и, с другой стороны, *испытать, воспринять* это впечатление. Причем то, что в один момент — действующее начало, в другой — по отношению к другому может стать испытывающим, и наоборот.²

¹ Ср. «Софист», 247e: «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение суще-ствующего; оно есть не что иное, как способность (*δυναμис* — сила, возмож-ность)» (пер. С. А. Ананьина) (λέγω δὲ τὸ καὶ ὁποῖανοῦν [τινα] κεκτῆμένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφύκός εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὁρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμιν).

² Как трудно понять, что Сократ строит космогонические образы там, где мы ожидаем теорию сенсуализма, показывает, в частности, комментарий Ф. Корнфорда к этому месту. Что воспринимающее и действующее могут по-меняться ролями, он иллюстрирует примером глаза, видящего глаз, или ося-зающего себя тела (см.: Cornford F. Op. cit. P. 47, n. 4).

Обязательна, однако, эта внутренняя раздвоенность, двоякость, *двуполость* бытия. «Из общения (сожителства — *ὄμιλίας*) и трения (*τρίψεως*) этих „сил“ друг с другом рождается потомство (*ἔκγονα*), бесконечные числом двойняшки (*δίδυμα*): с одной стороны, осязаемое, с другой стороны, ощущение» (156 а—b). От встречи этих «сил» (*δυνάμεις*) рождается цветной, звучащий, пахнущий, вкусный и осязаемый мир, с одной стороны, и соответственно зрение, слух, обоняние, с другой. «Сюда же относятся то, что называется удовольствиями, огорчениями, желаниями, страхами, и прочие ощущения, множество которых имеют названия, а безымянным и вовсе нет числа» (156 b). Соответственно и мир наполняется приятным и противным, страшным и милым, желанным, тоскливым и т. д. «Все разнообразие вещей возникает от взаимного общения и движения, причем невозможно, как говорится, твердо разграничить, что здесь действующее, а что страдающее (...) Ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то (*τινι* — относительно чего-то)» (157 b).

Не забудем, что речь идет об *ощущении, чувстве, восприятии, испытывании, переживании* как формах знания на том основании, что именно они находятся в самой гуще существования, касаются *самых вещей*, как сказал бы феноменолог.¹ События действенного, рождающего *общения* встречающихся и разлучающихся «силовых потоков», — вот какое *существующее* открывается за тем (открывается тем), что часто называют опытом живого переживания и который противопоставляют «абстрактным понятиям».

Некая неопределенность в онтологии *знания-чувства* должна привлечь наше внимание. *Стихия* — это *единый* образ существования *множества* образов возникающего (порождаемого) и гибнущего сущего. Соответственно двойственна природа *эстетис*: ощущение есть знание сущего потому, что *сливается* с сущим, но

¹ Не упустим и здесь отметить перекличку «динамической онтологии» эстетис-гипотезы «Тезтета» с современной феноменологией, в которой являющийся «мир» и интенциональное «сознание» — тоже своего рода «двойняшки», рожденные первичным «переживанием». «Сами вещи, — писал в 1939 г. захваченный новым открытием мира Сартр, — сами вещи внезапно открываются нам как ненавистные, привлекательные, ужасные и приятные (...) Гуссерль вновь внедрил ужас и очарование в сами вещи. Он возвратил нам мир художников и пророков: пугающий, враждебный, опасный, с убежищами благодати и любви» (*Sartre J.-P. Situation I. Paris, 1947. P. 35.* Цит. в пер. А. И. Пигалева по изд.: Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 320). Не забудем, разумеется, и то, что сама возможность снять при чтении «Тезтета» гносеологические очки, почти сросшиеся с нашими глазами, дана, в частности, феноменологической критикой.

также и потому, что разлучается с ним, являя пару: осязаемое-осязающее. Так все-таки: *кинесис* или *дьюнамис*?..

Пофантазируем. В самом деле, разве не *событие* (живой опыт) любви порождает любящего и любимого так же, как событие видения, по словам Платона, наполняет глаз зрением, а сущее — цветом? Всякие «качества» и «способности» сами по себе суть лишь мертвые метки, памятки, следы бывших событий, встреч, случаев, про-исшествий, порываний и столкновений. Каждое переживание, вос-приятие порождает «двойняшек» — существо, восприимчивое к впечатлению, с одной стороны, и сопряженное с ним существо, производящее впечатление, с другой. «Прекрасно», «страшно», «уныло» одинаково подразумевает и «мне» и «тут-это-оно».¹

«Человек» здесь столь же мало дан заранее, как и «вещи». Сам человек, который очутился (ошутился) *вместе* с оказавшимися вещами (и с теми, которые тем самым скрылись, не оказались) в мире, измеряется неким порождающим этот мир (такие-то вещи вместе с таким-то человеком) событием — мгновенным, случайным, текущим, минующим. Все, что *чувство*, кажется, обретает в непосредственности испытания, оно тут же и теряет в потоке впечатлений.²

Впрочем, мы, кажется, слишком спешим понять *эстетис* как *эмпирию* — опыт. В мире движения сама граница между производящим и испытывающим не может быть проведена с достаточной определенностью. Всякое «что» есть моментальная видимость, неизбежно расплывающаяся со временем, и это касается также и возможной фиксации того, «что» действует, и того, «что» испытывает. Никаких «что», «то», «это», «мое», «чье-то», вообще ни-

¹ Только живая встреча с *ничто* в опыте *тоски* и *страха*, которые внезапно *нападают* на нас, открывает саму возможность метафизической озадаченности, т.е. *порождает* соответствующую *экзистенцию*, скажет М. Хайдеггер (см.: *Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 21—22.*)

² Мы, читатели «Тезтета», рискуем усматривать здесь столь сокровенные смыслы и затрагивать столь далекие темы, чтобы, во-первых, эстетис-гипотеза не казалась нам простой наивностью (или софизмом) и наш наивный платонизм не соблазнял бы нас отбросить ее одним махом, недолго думая о том, почему Платон так детально и упорно с нею разбирается и, кажется, топчется на месте; во-вторых, чтобы заранее придать соответствующий размах последующему разбирательству, прямо затрагивающему указанные смыслы и темы; в-третьих, чтобы вообще не только извлечь тему *ощущения, чувства* из гносеологического психологизма, но также и из всякого его «естественного» толкования, приоткрыть эту тему, как средоточие эпохально разных *логик* ее понимания и трактовки.

каких имен, которые могли бы к чему-то относиться, быть здесь не может. И «если бы кто-то вздумал остановить что-либо с помощью слова (τῷ λόγῳ), он тотчас же был бы изобличен» (ibid.).¹ Между тем мы должны признать, что этими именами и местоимениями пронизана вся наша речь, в том числе и та, которую мы ведем: ведь когда мы говорим о *движении, действии, испытывании, встрече*, мы явно говорим или неявно подразумеваем *что-то* движущееся, производящее, воспринимающее и т. д. Чтобы событие ощущения, переживания могло быть ощущением чего-то — цвета, звука, горя, благодати, — нужно, стало быть, что-то большее, чем переживание. Платон проводит тут аналитическую работу, выявляет, выделяет — может быть, впервые — феномен чистого ощущения в том, что кажется чувственным восприятием, но содержит в себе еще что-то помимо чистого ощущения.

Вернемся, однако, к исходному тезису — *чувственное восприятие всегда есть восприятие существующего и в качестве знания само существует без обмана* — и зададим более привычный нам («гносеологам») вопрос: точно ли без обмана (ᾠψευδῶς)? А сны, видения, галлюцинации, болезненные ощущения, «измененные состояния сознания»? А — продолжим, понимая, что вовлекаемся уже в нешуточный спор, — озарения, откровения, мистические вознесения, тайновидение, ясновидение и т. д.² Сумеет ли мы быть столь наивными, чтобы апеллировать к какому-то *нормальному* состоянию *здорового* человека?³ Впрочем, нельзя вообще

¹ Так и у Гераклита, и у Парменида видимость разных *существ* возникает от их наименования.

² Сказано: Бог есть Бог Авраама, Исаака и Иакова (а не Бог философов и ученых). Бог и верующий открываются *вместе*, одним откровением, так как случилось произвести впечатление и испытать его. *Знание* (Бога) есть (его) *ощущение*, испытывание производимого (им) действия. Иными словами, человек есть мера всех вещей. Мир (человека) и человек (этого мира) суть «двойняшки», порождаемые неким событием, мгновенно порождаемые и... мгновенно (молниеносно) расплывающиеся, растекающиеся, исчезающие в потоке, движения, относительности. Остаются же только слова, слова, слова...

³ Еще в прошлом веке чуткие люди заподозрили компетентность нормального и здорового. «Они говорят, — напомню я слова одного героя Достоевского, — „Ты болен, стало быть, то, что тебе представляется, есть один только несуществующий бред“. А ведь тут нет строгой логики. Я согласен, что привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе как больным, а не то, что их нет, самих по себе» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1973. Т. 6. С. 220—221). Нам-то, людям XX века, века неслыханного экспериментаторства человека над собой, века открытия всех возможных «врат восприятия» с помощью психоделических отмычек, но также и века пристального внимания к *опыту* (со всей его чув-

отличить одно состояние от другого (чтобы, например, отметить некое состояние как здоровое, а другое как болезненное), потому что, если «знание есть ощущение» и осязаемое возникает *вместе* с осязающим и *относительно* него, нет никакого *сравнения* разных состояний, нет ни «что» возможного сравнения, ни «кто», некому их сравнивать. Сон порождает одну двойчатку (мир-человек), болезнь — другую, здоровье — третью, и миры эти не сообщимы. Строже говоря, каждое мгновение порождает особый мир, и непонятно не только то, почему я каждое утро просыпаюсь в самого себя, но и почему я сейчас все еще я (о ком речь вообще?) и все еще в тех же впечатлениях. Ощущение (чувство) не может ошибиться, потому что осязаемое соотносительно ему, в качестве осязаемого оно и есть только сущее-относительно-него, относительно сущее (160 bc).¹ Поскольку же все осязаемо сущее есть сущее относительно моего существа в качестве осязающего (есть *мое* сущее), я и есть единственный судья (κρίτης) в моем мире. «Так, если суд мой непогрешим (ᾠψευδής) и я не ошибаюсь в своих мыслях (τῷ διανοίῳ) о существующем и становящемся, как же могу я не знать того, что осязаю?» (160 d). Словом, мы вроде бы выяснили, в каком смысле тезис Теэтета (а вместе с ним и тезис Протагора, и даже стихийный мир ранних «физиологов») истинен. Правда, последним утверждением сделан незаметный шаг, выводящий из чистого ощущения: появился некий *судья*, имеющий *мысли*, стало быть, отличный от потока ощущений.

3.5. Восприятие и мнение

Можно заметить, как в речи Сократа будто бы невзначай появляются странные, вроде бы синонимические подмены. То он заменит пару «осязаемое»—«осязающее» на пару «то, что *мнится* тому, кто *мнит* — τὰ δοκοῦντα—τὸ δοκοῦντι» (158 e), то, как мы видели, возведет осязающего в *судью*, способного *судить* и не ошибаться в *мыслях* о своем мире. И когда собеседникам кажется,

существенностью) самых экзотических культур, к открытиям детского восприятия, к сновидениям, безумию и пр., совсем уж трудно полагаться на какой-то *нормальный* (естественный) порядок чувственного восприятия.

¹ Памятуя затронутые выше горячие темы, извлечем из сказанного такую лему: чем более знание, апеллирующее к живому опыту, стремится уйти в это живое чувство, раствориться в своем переживании, тем более оно уходит не только в *свой*, скрытый от других мир, но и в мир, скрывающийся от самого постигающего, ибо в следующее мгновение все изменится и ничто не напомнит ему о том, что он только-что пережил. Такой уход и называется *беспамятством*.

что справедливость гипотезы утверждена, он наконец обращает внимание на противоречие самой формы гипотезы ее содержанию: ведь нам в качестве знания, претендующего на истинность, предлагается не ощущение, не *эстетисис*, а *логос* — высказывание, суждение, мнение.

Тезис «как каждому кажется, так оно для него и есть», не *кажется*, а *сказан*. Сказанный в сочинении под названием «Истина», он подразумевает, что возможны и другие, *ошибочные* тезисы, хотя содержание тезиса Протагора (в редакции Сократа) как раз такую возможность не допускает. «Если для каждого истинно то, что он мнит (*δοξάζει*), опираясь на (*δία*) ощущения, и никто не может разбираться (*διακρίνει*) в переживаниях (*πάθος*) другого лучше, чем он сам, никто же другой и не более властен, чем он сам, рассматривать его мнение, правильно оно или ошибочно, если, как часто говорилось, каждый исключительно сам составляет свои мнения, и все они правильны и истинны, с какой же стати, друг мой, Протагор столь мудр, что справедливо почитается достойным быть учителем других за большую плату, мы же — неучи и должны ходить к нему в школу, тогда как каждый из нас сам есть мера своей мудрости» (161 е). И вся *диалектика*, которой занимается Сократ, т. е. рассмотрение, обсуждение и опровержения «фантазий и мнений» друг друга, — пустое дело (*ibid.*).

Стоит, значит, перетолковать (и без того уже перефразированный) тезис Протагора, почти синонимически заменив в нем «казаться-являться» (*φαίνεσθαι*) на «казаться-мниться» (*τὸ δοκοῦν* — см.: 170 а), как его спорность станет очевидной. В непосредственной «истинности» (тождестве) ощущаемого и ощущающего равны не только все люди, но и все живые существа (более того, все сущее вообще, поскольку *быть* означает производить действие и/или испытывать его). Животные (и растения — см.: 167 с) в этом отношении даже «равнее», их чутье, их инстинкт не испорчены рассуждениями, они знают *сразу*. Тождество ощущаемого и существующего — *знание* — для них просто условие выживания. Они не нуждаются в том, чтобы на основании (*δία* — через, с помощью, т. е. уже не в тождестве) испытываемого составлять *мнения* относительно испытываемого. Составленное же мнение (в отличие от ощущения) само по себе вовсе не тождественно мнящемуся, оно предполагает некое выпадение из мира производимых и тут же испытываемых впечатлений.

Внутреннее столкновение по сути дела двух мнений о знании — знание-эстетисис и знание-докса (мнение), — происходящее в самом *логосе* Тезтетовой гипотезы, показывает, что *идея* зна-

ния не может быть сведена к *эстетисис*. Она сама себя опровергает. Мы обращаем внимание на то, что знание *сообщено* нам Протагором в форме *мнения* (в форме одного логоса-определения, высказанного относительно того, что охвачено одним *эйдосом*), что он *обучает* своему знанию, что он утверждает свое мнение в качестве *более* мудрого, более знающего, чем другие, — что, стало быть, все это как-то относится к самой идее знания. Как именно, остается тем не менее не ясным. И главная неясность в том, что этим, слишком, может быть, формальным, сомнением не затрагивается само *основание* эстетисис-гипотезы: ощущение есть ощущение существующего. Все иные смыслы — источники возможных возражений — будут висеть в воздухе, пока мы не усмотрим их возможность в отношении к определенной *идее существования, бытия*.

Поэтому после всех этих забегающих вперед сомнений придется все же вернуться к исходной гипотезе и снова испытать ее на прочность.

Если знать — значит, например, видеть, то разве, закрыв глаза, я не продолжаю *помнить* то, что видел, т. е. все еще знать? Что же я одновременно и знаю (помню) и не знаю (не вижу)? А из того, что у ощущения есть степени, не следует ли, что степени есть и у знания; между тем если знание есть ощущение, потому что то, что производит впечатление, тождественно с тем, что его воспринимает, то никаких степеней быть не может? В ответ на эти — содержательные — сомнения, ставящие собеседников в тупик, Сократ широким жестом не только возвращает заподозренную было «Истину» Протагору, но и в произнесенной от его имени апологетической речи (166 а—168 с) существенно расширяет смысл Протагорового тезиса. Во-первых, надо быть последовательным: то, что происходит, положим, в потемках *внутреннего* зрения, — совершенно *новое* событие. Закрыв глаза, «я» оказываюсь другим, да ведь и то, что я в этом случае «вижу», — другое. Чего я не вижу, — а потому и не знаю, — так это *связи* одного с другим, которую вы называете *памятью*. То же самое справедливо и относительно степеней: все это *разные* события восприятия, а не степени одного. Близорукий видит столь же истинно *свое*, как зоркий — *свое*. И почему, в самом деле, видение здорового истиннее видений больного? Все подобные противоречия возникают оттого, что неявно допускают нечто, что эстетисис-гипотеза как раз отрицает, а именно нечто *неизменное* в потоке существования, например некую запечатлеваемую в произведенном впечатлении *форму* или нечто, существующее независимо от производимых им впечатлений.

Но почему же тогда Протагор почитается и ценится как *софист-мудрец*, чем он мудрее головастика, вполне тождественного своим ощущениям? А говоря серьезно, почему, утверждая, что каждый сам мера своего мира, он все же полагает это утверждение *истинней* других? Вот тут в речи Сократа—Протагора открывается кое-что новое.

Каково каждому чувствуется, таково оно и есть для него. Что тут спорить? Кто вырвет меня из мира *моих* захватывающих переживаний и безусловных значимостей? Можно ли заставить больного изменить свое мнение о звучащей музыке, которая на мой, скажем, слух приятна, если каждый звук причиняет ему страдание? Разве это страдание не настоящее? Разве для него мучительность не существующее качество существующих звуков? И если он *скажет* это, он скажет только то, что испытывает, т. е. *истину*. «Никому еще не удалось заставить человека, имеющего ложное мнение, изменить его впоследствии на истинное, ибо *нельзя иметь мнение о том, что не существует, или отличное от того, что испытываешь: последнее всегда истинно*» (167 а). Я выделил курсивом развернутую и внутренне обоснованную формулировку нашего тематического тезиса. Существовать — значит оказывать себя, производить действие; знать — значит испытывать эти действия (в этом смысле камень, например, *знает* воду в качестве того, что его точит); высказать то, что испытываешь, — значит высказать то, что есть, значит высказать истину. Связь сущего (τὸ ὄν), ощущения (ἡ αἴσθησις) и истинного мнения (ἁληθὴ δόξα), связь, которая и составляет знание (ἡ ἐπιστήμη), здесь прямая и ясная. Протагор прав, *знание* таково. Но *мудрость* Протагора-мудреца (софиста) заключает в себе кое-что еще.

3.6. Мнения и логос

Больного нельзя переубедить, но его можно *вылечить*, и то, что причиняло ему истинную боль, будет доставлять ему истинное удовольствие... Нет различий знающего и неуча, есть различие лучшего *состояния* и худшего *состояния*. Так вот, если мудрость врача, например, состоит в умении изменить состояние человека к лучшему с помощью лекарств, то мудрость софиста — в умении делать это с помощью *слов, речей, рассуждений* — λόγους. «Я полагаю, — продолжает сократовский Протагор, — что те, кто в дурном состоянии души имеют и мнения, сродные этому состоянию, могут изменить свои мнения на другие в хорошем состоя-

нии» (167 b).¹ И следует говорить не об истинных и ложных мнениях — они все истинны, а о мнениях, соответствующих лучшему состоянию души и худшему, о вредном и полезном.

Вот как поворачивается или раскрывается теперь исходный тезис. Во-первых, в эстетическо-гипотезе речь идет, как мы и подозревали, вовсе не просто об «органах чувств», человеческое существо ощущает, воспринимает, испытывает — *распознает* — существующее всем собой: язык вкусит горечь, когда горько на душе, на душе становится светлее, когда глаза видят Солнце. Во-вторых, стало быть, есть нечто такое, как ἡξίς τῆς ψυχῆς — *состояние души*, — в котором открывается, которым испытывается соответствующее состояние сущего. В-третьих, эти состояния находятся — не забудем — в постоянном изменении, движении. В-четвертых, они могут меняться к лучшему (полезному) или к худшему (вредному). Врач умеет с помощью лекарств изменять к лучшему состояние тела; земледelec умеет с помощью обработки земли и нужного ухода улучшать состояние растений, помогать заболевшим растениям обрести «вместо дурных (вредных) ощущений хорошие (полезные), здоровые и вместе с тем истинные (τοῖς φύτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῇ, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν)» (167 с).² Софист же умеет изменять к лучшему состояние души с помощью *логосов*. Наконец, в-пятых, таким *существом*, для которого опять-таки то, что ему представляется (δοκῇ) справедливым и прекрасным, то и будет для него таким, пока он так полагает (νομίζει), может быть целый *город*, и умный софист-оратор может — с помощью речей — изменить к лучшему гражданские души так, что более полезное для городской жизни и будет ими на деле восприниматься как более справедливое и предпочтительное (168 с).³

¹ ... οἷμαι πονηρὰς ψυχῆς ἔξει δοξάζοντα συγγενῇ αὐτῆς χρηστῇ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα... Ἐξίς ψυχῆς — *состояние души, расположение духа, настроение* — с соответствующими «патосами-переживаниями-испытаниями» и «доксами-мыслями» (ср. тексты, приведенные на с. 235). Противоположность состояний, описываемая в переводе бледной парой «плохое—хорошее», охарактеризована у Платона гораздо точнее: πονηρός означает *тяжелый, испорченный, негодный* (от πόνος — *тяжелый, изнурительный труд, напряженная борьба, мука, болезнь*); χρηστός — *полезный, дельный, годный* (от χράομαι — *пользоваться, иметь дело*). В контексте Протагоровой речи правильнее было бы перевести: *вредное и полезное состояния*.

² Обратим внимание, что *ощущения* здесь приписываются и растениям.

³ Если до сих пор мы обращали внимание на то, каким образом определение знания как восприятия, а восприятия как прямого испытывания сущим сущего в его существовании-на-деле, т. е. в оказывании действия, делает ощущение

Конечно, мы сразу же замечаем странный раскол: есть люди и целые города, просто *знающие*, как оно есть, в соответствии с тем, каково им сейчас и *пока* оно таково, — и есть *мудрецы* (софисты), знающие как-то иначе, умеющие разными способами *изменять* состояния сущего (растений, людей, городов) к *лучшему*, т. е. знающие к тому же, *что* лучше.¹ Софист же отличается от других умельцев тем, что он умеет изменять состояния душ с помощью *логосов* — речей, рассуждений... Своего рода *психотерапевты* или *проповедники*. Они не просто убеждают или доказывают, они буквально позволяют *увидеть, услышать, ощутить* то, о чем говорят. Все это возможно только потому, что есть нечто такое, как *душа*, которая может иметь *состояния*, и состояния эти могут изменяться не только от внешних обстоятельств, но и силу *лого-са-слова*, стало быть, этот *логос* как-то присущ самой душе, коренится в ней (или она в нем?). А это в свою очередь означает, что душа способна испытывать воздействия (получать впечатления) не только со стороны сущего, производящего свои ощутимые воздействия, но и со стороны *логоса*, ни способ действия которого, ни соответственно характер существования которого совершенно не

ние, чувство всеобщей чертой сущего, наделяет им стихии, тела, растения, то теперь, с выходом на сцену *души* и такого «сущего», как *город*, мы должны будем продумать, каким образом указанное определение придает своего рода телесную бытийность (способность производить действие) таким *существующим* для души и города «вещам», как *справедливость, слава, позор, благо, зло* и т. д. Речь в этом случае идет именно о *существующих* (= ощущаемых: очевидных) *вещах*, а не о *понятиях*. Если бы «субъектом» меры в тезисе Протагора был не просто «человек», а «город» (как в только что приведенной цитате), тем более «народ», «этнос» (с его *ментальностью*, как скажут в наши дни), «нация» (с ее *душой*), тезис этот для многих приобрел бы, несомненно, большую убедительность. Возьмем ли мы для примера национальные «психо-космологосы» Г. Гачева, какие-нибудь почвенно-традиционалистские определения *духа народа* или более утонченные образы мира, замкнутого в себе своими онтологическими *ощущениями* — очевидностями, непосредственно переживаемыми (= *знаемыми*) в качестве сущего, повсюду здесь мы, в конце концов, будем иметь дело с концепцией непосредственного знания и соответственно с той или иной модификацией Протагорового тезиса. С той разницей, что замкнутость в «нашем» мире неизмеримо крепче, чем замкнутость в «моем» мире.

¹ *Политик*, умеющий с помощью *слова* обращать людей к *лучшему*, становится общественным *терапевтом*, целителем, а стало быть, и общественным блюстителем и опекуном. Иными словами, получает власть. *Софист* (политтехнолог), который обучает тому самому искусству *слова*, с помощью которого *политик* может обрести власть, становится натурально общественно-признанным *мудрецом*. Это и есть тот образ *мудреца-софиста*, с которым всю жизнь боролся *мудрец-философ*, платоновский Сократ. Боролся, может быть, не только с Протагором или Горгием, но и с самим Платоном.

ясен. Попросту, первоначальная эстетическая гипотеза и связанная с ней динамическая онтология ничего этого не предполагают. Это истина уединенного и молчаливого знания. Знания, просто тождественного с бытием.

Либо каждый замкнут от других в своем для себя всегда истинном состоянии (в «автаркии собственного разума» — *αὐτάρκη ἑκάστων εἰς φρόνησιν* — 169 d), более того, замкнут даже от самого себя в точке своего сиюминутного состояния, — и тогда невозможны ни садовники, ни врачи, ни софисты, вроде Протагора, ни геометры и астрономы, вроде Феодора, ни сам давно уже идущий *разговор* — обсуждение, оспаривание, защита, опровержение, переосмысление мнений Тезета, Протагора... Ведь мнение лишь сказывает (выявляет, объявляет) в словах то, что оказывается (является-воспринимается) в восприятии. Правда, эта непогрешимость знания-восприятия покупается ценой его моментального утекания и полной несообщимости, ведь сказанное — истинное — «мнение» (например, «жарко», «страшно», «скучно») не нуждается в ответе, оно *никому* не сказывается, как реплики героев в пьесах Беккета. «Если же ты, составив себе о чем-то суждение, объявляешь [высказываешь — *ἀποφαίνῃ*] мне свое мнение об этом, то пусть даже оно будет истинным для тебя, как того требует рассуждение Протагора, нам-то или другим нельзя разве судить о твоём суждении?» (170 d). Обсуждение предполагает *суждение о суждении*, стало быть, возможность отстранения от знания-восприятия (отличение себя судящего от себя испытывающего), отщепление от (этой) истинности, от (этого) бытия. Мы как бы выходим из потока непосредственно переживаемого бытия, приходим в город, на площадь, встречаемся друг с другом (и с самим собой).

И здесь встает один из самых трудных для греческой мысли (и для Платона, в частности) вопрос: как это возможно, *не зная*, утратить чутье, восприимчивость к существующему, попасть в некое небытие? Как можно настолько потеряться в существовании, что уже не знать, где ты, кто ты, как себя вести, чего опасаться, утратить всякое чутье, слух, вкус к бытию? Как возможно такое *невещество*, как возможны *ошибки, заблуждения, ложь, незнание*?¹ Как возможны препирательства, споры, суды, разногласия? Как

¹ Стоит лишний раз напомнить весь смысловой диапазон затрагиваемых вопросов. Нетрудно расслышать в речи Платона скрытые ссылки, возражения, аллюзии на идеологические споры эпохи, сосредоточившиеся для него в споре философии с софистикой. Мы узнаем полемику, развернувшуюся вокруг «фюсис» и «номос»-начал, споры родовой аристократии с гражданской демократией...

возможны знатоки и неучи, опытность и неопытность? Как это все возможно, если «восприятие есть восприятие сущего и поэтому безошибочно»? А между тем «весь человеческий мир» полон разногласиями, противоборством, нуждой друг в друге опытности и неискренности, знания и незнания, *мудрости* и *невежества*. Ведь вот софист потому и софист, что, видно, мудрее других.

Причем, уточняет Сократ, мудростью считается «истинное мышление — ἀληθὴ διάνοια», а невежеством «ложное мнение — ψευδὴ δόξα» (170 b). Ненароком, простым оборотом речи Платон производит существенную переакцентировку. Он относит предикат истинности — характеристику *знания* — к *мышлению*, и как раз в мышлении, а не в знании находит саму мудрость (вспомним исходный вопрос Сократа: одно ли и то же знание и мудрость?). Предикат же ложности относит к *мнению*, а ложное мнение, по Протагору, невозможно, так как нельзя иметь мнение о том, что не существует. Мышление — в отличие от знания — есть суждение о суждении, столкновение мнений, *диалектика*, беседа, разговор. И вопрос, который мы начинаем слышать в подоплеке вопроса о *знании*: как возможно мышление, которое ведь и будет вскоре определено Платоном как внутренний, неслышимый *разговор* души с самой собой о том, что она имеет в виду?

Софист, мы помним, владеет *логосом*. С помощью логоса он умеет изменять *состояния души* так, что изменяются сами ощущения — *вкусы, очевидности* — людей, а вместе с ними изменяются, оставшись между тем истинными, мнения людей. *Философ* — тоже мастер *логоса*,¹ но его искусство подобно не врачеванию, а сводничеству: он сводит друг с другом «наши впечатления и мнения (φαντασίας τε καὶ δόξας)» (161 e), позволяет им встретиться друг с другом, оспорить друг друга, выяснить отношения. В философской беседе — впрочем, как и в софистической — звучит гражданская *агора*, и она, оказывается, имеет прямое отношение к *знанию*.² Ясное дело, что здесь-то, в стихии логоса, и разверты-

¹ Он, как и положено повитухе, тоже мастер заговаривать зубы (ἐπείθεω), врать-врачевать, предлагать «зелья» разных мудрецов (157 d).

² Затрагивается *социальная* природа знания, темы, относящиеся к социологии знания, как сказали бы сегодня. Дело не только и не столько в том, как используется знание в обществе, сколько, наоборот, в том, что *знание*, поскольку оно обретается логосом и в логосе, само по себе имеет социальное измерение. Когда в начале 30-х годов прошлого столетия К. Мангейм заговорил о *социологии знания*, ему возразил М. Хайдеггер, возразил в лекциях о Платоне (зимний семестр 1931/32 г.), словно продолжая спор Платона с софистами. Разбирая знаменитую «притчу о пещере», Хайдеггер замечает, что тому, кто, сумев вы-

вается вовсю спор софиста и философа. И спор этот идет о природе и смысле *мудрости*.

Но дело далеко не только в том, как заставляет нас взглянуть на проблему знания, истины, чувства, мнения, мудрости городская *площадь*. В *логосе* философской беседы лишь разворачивается тот, всегда уже неслышимый ведущийся разговор, в котором каждый человек встречается с самим собой, обращен к самому себе, сведен с самим собой, и его собственные мнения, всегда истинные, пока длятся вызвавшие их состояния, сталкиваются друг с другом, суждения выносятся не из впечатлений, а о впечатлениях и суждениях, — человек выясняет отношения с самим собой, иными словами, втягивается в *мышление*, истинность которого (мышления, а не знания, т.е., скажем, бескомпромиссность, внимательность, открытость этого внутреннего *разговора, спора*) и есть *мудрость, философская мудрость*.¹

С предельной, можно сказать кричащей, открытостью эта неустранимая встреча человека с самим собой явлена классической греческой трагедией. Если чувство *эфемерности* (однодневности, мимолетности) человеческих состояний, настроений, мнений, характерное для монодической *лирики* (VII—VI вв. до н. э.), можно некоторым образом сопоставить с идеей знания-чувства, то в трагедии человек выхватывается из потока лирической стихии и останавливается в непроходимом (апорийном) столкновении лицом

рваться из пещеры и узреть свет истины, захотел бы вернуться и освободить товарищей, пришлось бы не сладко. «Ему сказали бы, что он пристрастен, что он, откуда бы ни пришел, занимает одностороннюю — в их глазах — позицию; и вероятно — даже наверняка! — те, кто внизу, владели бы так называемой „социологией знания“ и с ее помощью объяснили бы ему, что он работает с так называемыми „мировоззренческими предпосылками“, а это, естественно, ощущимым образом мешает совместному мышлению в пещере и потому должно быть отвергнуто». Однако истинный философ, уже увидевший свет, не станет придавать большого значения этой «пещерной болтовне», а «крепко ухватит и сильным потащит к выходу» тех немногих, которые того стоят, чтобы «попытаться в конце концов вывести их из пещеры» (Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd 34. S. 86. Цит. по кн.: Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2002. С. 296—297). Стоит обратить внимание на то, в каком году это говорит Хайдеггером и как вскоре темных людей на самом деле «ухватят и сильным потащат» к свету истины, чтобы не соблазняться «платонистским» образом философа-рыцаря абсолютной истины, сражающегося с софистическим релятивизмом.

¹ Если софистическая *мудрость* есть искусство *логоса*, обращенного к другим и используемого как *инструмент* воздействия на состояние души этих других, то философская *мудрость* есть искусство *логоса*, обращенного к самому себе и развертывающегося как разговор с самим собой.

к лицу с собой. В одной *оче-видности* (и тождественном ей истинном мнении-знании) открывается другая, трагически противоположная *оче-видность*, и это взаимоисключение очевидностей гасит видящие очи, человек погружается во внутренний слух речи и противоречия... Так что отзвук трагедии совсем не случайно слышен в этом «эпистемологическом» трактате Платона.

Наконец, воспользуюсь поводом, чтобы сказать несколько слов об одном из героев диалога, который молчаливо стоит за спиной Протагора. Речь идет о Гераклите. Важно отличать мысль и мир Гераклита от того *гераклитизма*, к которому эту мысль сводит Платон. Мир Гераклита течет, впадая в самого себя, это мир, обращенный к себе, собранный, вобранный в свой *логос*, мир-встреча, мир-общение, мир-полюмос-спор-с-самим-собой, текущий — или горящий — спор, в котором пребывают день и ночь, жизнь и смерть, бессмертные и смертные...

Трагический логос Софокла, полемический логос Гераклита, диалектический логос Сократа—Платона, — все это образы той *мудрости*, которая отлична от *знания*, которой, по слову Гераклита, многоученость не обучает, которая есть мудрость *незнания*. А мы только что убедились, что возможность незнания гораздо труднее понять, чем знание, которое всегда уже все целиком здесь в том, что мы просто видим, слышим, переживаем, испытываем. Ведь греческая истина — *ἀλήθεια*, — как заставил нас затвердить М. Хайдеггер, это просто *несоккрытость*, первое, бросающееся в глаза, хотя и замечаемое последним.

Вспомним, мы встретились с *мудростью*, о которой идет спор между софистами, политиками и философом, когда обратили внимание на общественную жизнь (полис). Жизнь обществом подразумевает, во-первых, наличие разных знатоков своего дела, учителей, начальников, советников. Она подразумевает, значит, во-вторых, что знание есть нечто такое, что можно (и необходимо) получать и передавать, чем можно пользоваться, хотя сам им и не обладаешь. Если, стало быть, знания-мнения есть нечто *отделимое* от владельца (от его тождества с непосредственно воспринимаемым, переживаемым, испытываемым), они могут сталкиваться друг с другом, возможны обсуждения суждений-мнений, т. е. возможно хотя бы временное пребывание в незнании, как бы *вне* бытия. Впрочем, с самого начала Сократ (Протагор) заметил, что вся община может обладать *общим мнением*, т. е. выступать мерой всех вещей, и то, что ей кажется очевидно справедливым, священным или нечестивым, будет для нее и по-настоящему таким до тех пор, аккуратно замечает каждый раз Сократ, пока она будет

так считать (167 с; 172 b; 177 d).¹ Есть, следовательно, своего рода общественное чувство (даже ощущение), и можно было бы, вероятно, говорить о чем-то, что способно произвести на некую общину впечатление, скажем, священного и что соответственно станет обладать этим качеством, а в душе общинников породит по отношению к себе способность испытывать священный трепет...

И здесь-то, перед лицом гражданской мудрости судей, политиков, ораторов Сократ внезапно, изменив жанр беседы почти на монолог, открывает лицо *философа* — тот (философский) *смысл* мудрости, который оказывается до такой степени несовместимым с политико-софистическим смыслом, что философу не до споров. Ему нужно спастись бегством...

И сам Сократ, и многие комментаторы считают, что это — отступление от темы, интермедия диалога. Отступление, однако значимое для основной темы: нам впервые открывается горизонт *всеобщности*, в котором должна быть переосмыслена проблема знания и бытия, и, сверх того, мы уясняем характер той мудрости, которая, не будучи сама знанием, позволяет о знании рассуждать.

В набрасываемом здесь Сократом, характерном до хрестоматийности образе философа-платоника (на взгляд людей общественных и практичных — витающего в облаках чудака, идиота, эскаписта, на взгляд иных — почти богоподобного небожителя) отметим специально только одну черту: едва ли не главным условием возможности философии является *досуг* — *σχολή* — и возможность пользоваться *свободой ведения бесед* — *τῇ ἐλευθερίᾳ καὶ μεταλήψει τὸν λόγον* (173 b). Иными словами, возможность как раз пускаться в какие угодно отступления и не зависеть ни от вещей, всегда уже шумящих вокруг, бросающихся в глаза и всячески производящих свои впечатления, ни от людей, нетерпеливо ждущих от философии результата. Может быть, даже это и есть характерный шаг философии: *отступление* (Платон говорит прямо: *бегство* — *φύγη* — 176 b). Отступление от *знаний*, ежеминутно диктуемых, кажется, самим бытием в восприятиях, от *знаний*, повседневно диктуемых слухами, очевидностями, осязаемостями так называемого общественного *бытия*, отступление от складывающихся сами собой, напрашивающихся *мнений*... Ведь именно возможность отступить от *знания* — в некое *незнание* — позволяет вообще задаться вопросом о нем, а возможность отступить от *бытия* — в некое *небытие* — впервые заметить нечто такое, как

¹ См. прим. 3 на с. 249. Нам незачем особо распространяться по поводу того, насколько этот коллективный *миф* мощнее индивидуального *мнения*.

бытие само по себе. Сколь бы краток ни был момент философской беседы, она внутренне не может считаться с уместностью и временем, не может измеряться «водяными часами», как если бы времени у нее было столько, сколько нужно, чтобы «удалось дойти до сути — τὸ ὅσι τοῦ ὄντος» (172 d). Философия беззаботно сосредоточена на вопросе и беседе, она утопически отвлечена от того, чем захватывает и во что вовлекает место и время, и только потому ей удается схватить суть или смысл захватывающего и увлекающего.

Между тем смысл давно уже предчувствуемой трудности обозначился достаточно ясно. Мысль о знании разбивается двумя противоположными тягами: знать — значит испытывать сущее, которое есть само сущее *в том смысле*, что присутствует на деле здесь и сейчас, — и — знать — значит иметь в виду сущее, которое есть само сущее *в том смысле*, что открывается, появляется в виду только в результате *рассматривания* с разных сторон путем *со-общения, обсуждения* разных частных мнений, в которых *оно само* сказалось в разные времена, в разных местах, для разных людей. Дело идет о противоборствующих *смыслах бытия* и только потому о разных эпистемологиях. В согласии с речью Платона, а также имея в виду последующее, назовем их *эстетическим* (или феноменальным) и *логическим* смыслами бытия.

Пока Сократ подводит собеседников к открытию логического смысла бытия, мы входим под его руководством в *полис*, в сообщество людей, которое само возможно только потому, что люди могут составить *общее* мнение о том, что *есть* и как *быть*, мнение, хотя, возможно, и временное, но все же не меняющееся каждую минуту. То, что мнится сущим общине (полезное, спасительное и т. д.), что может быть закреплено обычаем или законом, *есть*, хотя и *временно*, хотя и *относительно* этой общины, но также и относительно независимо от текущих обстоятельств времени. В отличие от непосредственного опыта отделимое от опыта мнение (суждение) придает знаемому (логическому субъекту суждения) тот характер, что назван в феноменологии *интерсубъективностью*.

Впрочем, мы замечали уже, что пример полиса, сообщества, связанного *логосом*, позволяет заметить, что и отдельный человек представляет собой своего рода *полис*, внутренне связанный собственным *логосом*.¹ Он не растекается с течением времени, не рас-

¹ Так для Аристотеля внутренне связаны два фундаментальных определения человека: *живое существо по природе своей «политическое»* (*живущее сообща*) — φύσει πολιτικὸν ζῷον — и *живое существо, наделенное словом (разумной речью)*. «Природа ничего не делает напрасно, а разумной речью из всех

падает на толпу разных существ,¹ поскольку также связан внутренним *логосом* (разговором, памятью, размышлением) с самим собой. Он может привести нечто бывшее на *память*, способен со-общить себе свое бывшее мнение-впечатление, изменить его, оппорить, прийти с самим собой к *общему* мнению, иными словами — набраться *опыта*, стать *бывалым* и — в этом смысле — *знающим, мудрым*. Соответственно и то, *о чем* складывается его общее мнение (знание), приобретает характер *общего* для разных времен и обстоятельств *бытия*, так что *бывалый* человек может сказать о том сущем, в котором он *опытен*, не только каким оно *бывало*, но и каким оно скорее всего *будет*. Он может не только *полагать* (δοξάζειν), но и *пред-полагать* (προ-δοξάζειν) наперед.²

В таком случае открывается измерение большей и меньшей опытности, знания истинного и неистинного. Знание, узаконенное городом, в этом отношении ничем не отличается от знания отдельных людей, общепринятое далеко еще не всеобщее. Более того, степень общественного *самоуверования* бывает, как правило, неизмеримо больше самоуверования одиночек, а чрезвычайная значимость «предметов», о которых составляется это мнение (общее

животных наделен только человек (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων)). Ведь, замечает Аристотель, «только человек способен к *восприятию* (αἰσθησὶν ἔχειν) таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п.» (см.: Аристотель. Политика. I, 9—11, 1253 а 5; а 9; а 16).

¹ В анонимном комментарии к «Тезтету» приводится анекдот о должнике, отказавшемся отдавать долг на том основании, что он за прошедшее время изменился и теперь уже не тот человек, что брал долг. Этот известный софизм восходит к комедии Эпихарма, имевшего в виду гераклитовцев. См. фр. 12 Эпихарма:

«...Так и ты, и я: вчера одни, а ныне другие,
[Завтра же] опять иные, и никогда не одни и те же,
по одному и тому же счету (λόγος)».

(Перевод А. В. Лебедсва).

Цит. по изд.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 260.

² Сущее, которое теперь имеется в виду, не только не тождественно с мгновенными, случайными *впечатлениями*, но и с теми *именами*, которые оно по случаю может получить у людей, знать имя, хотя и значит знать что-то общее, но вовсе еще не значит знать само сущее (177 е). В «Кратиле» в связи с проблемой имен будут обсуждаться близкие темы. Тезису «знание — ощущение-действие-действие» будет соответствовать Кратилова теория имен-по-природе, которые в стихии звука воспроизводят (и просто продолжают) то самое впечатление, которое произвела «сила» сущего в эстетической стихии человека. Условное имя Гермогена соответствует инстанции *мнения* в «Тезтете», его общность обесценивается условностью.

благо, добро, зло, справедливость), делает промах, ошибку тут неизмеримо вредоноснее. Стало быть, далеко не каждый человек, но и не сообщество людей могут претендовать на роль *меры* того, что полезно, а что вредно, что существует, а что не существует, — но только *мудрый* (т. е. бывалый, опытный, знающий). Ведь не каждый мера правильности геометрических чертежей, а Феодор.

3.7. Состязание онтологий

Время заметить, что мы слишком увлеклись и забежали вперед, что мы, кроме того, давно уже обсуждаем совсем другой тезис, чем тот, с которого начали. В самом деле, пользуясь близостью значений слов φαίνομαι *〈мне〉* *кажется-является* — и δοκέω — *мне кажется-думается*, собеседники неприметно стали обсуждать тезис Протагора в формулировке: «как каждый полагает *〈мнит〉*, так *〈то〉* для него и есть (τὸ δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ εἶναι... ᾧ δοκεῖ)» (170 а). Поэтому, с одной стороны, «восприятие» невольно наполнилось большим содержанием, чем оно на деле заключает, а, с другой стороны, мы вошли уже в сферу *логоса*, толком не разобравшись с тем, что, собственно, такое *мнение*. Впрочем, такое отклонение от темы, может быть, далеко не случайно. Может быть, обсуждая гипотезу «знание-ощущение», мы, не сознавая того, привносили в ее содержание нечто большее (начиная от тех интуиций, которые несет с собой слово *эстетис* в его повседневном употреблении (см. с. 231—232) вплоть до значения *опыта* в самом широком смысле) и не могли поступать иначе.

Если однажды мы спаслись от видимых нелепостей, связанных с этой гипотезой, тем, что нашли в эстетической душе начало *логоса*, то теперь, когда *докса*, незаметно подменившая собой *эстетис*, обнаружила свою двусмысленность и ненадежность, не следует ли вернуться снова к *эстетис* в чистом, первичном смысле, в смысле *истинности* как прямого восприятия сущего. Вернуться и попытаться уже ничего в нее не привносить. Предельное основание — онтологический вид, предполагаемый истинностью чувствующего знания, это, как мы помним, онтология *стихий*: движущееся, текучее, бродящее, горящее, как раз лишенное собственного *вида* бытие, соответствующее космогоническим «началам» ионийцев, а более всего, как полагают собеседники, учению гераклитовцев.

Здесь корень вопроса. И именно здесь Платон на миг раскрывает коренной, кроющийся за всеми расхождениями беседы раскол двух взаимоисключающих *онтологий*. Речь до сих пор была

связана главным образом с одной онтологией. Но по мере того, как в рассмотрение вовлекались все новые и новые феномены знания, и прежде всего та сторона знания, что связана с *логосом-эйдосом*, стал обозначаться иной горизонт вопроса, иное возможное начало, иное — противоположное — онтологическое основание всего исследования. Сократ напоминает о нем, как бы внезапно вспомнив, хлопнув себя по лбу: «Да, чуть было не забыл! Есть ведь другие, вроде Мелисса и Парменида, которые полагают бытие *единым и неподвижным*» (180 с).

На пути исследования вопроса «что такое знание?», который приводит к вопросу «что значит бытие?», разверзается пропасть. Поскольку речь идет об онтологических началах, их противоположность бескомпромиссна. Никакой «самодвижный покой самоидентификационного различия» не поможет перепрыгнуть бездну, не спасет от противоборства, в центр которого мы попали. Нельзя остановить *само движение*, как и нельзя двинуть *само стояние*. Нельзя и примешивать одно к другому.

Если до сих пор собеседники, кажется, избегали рассматривать онтологическое основание эстетис-гипотезы в упор, теперь Сократ берется это сделать, берется рассмотреть «тех, с кого мы начали, то есть этих „текучих“ (τοὺς ῥέοντας)», так, чтобы уже не примешивать к этой *текучести* ничего *пребывающего*. Итак (далее резюмируется отрывок 181 с—183 с), если «все движется (τὰ πάντα κινεῖσθαι)», то движется так, что нет никакого сущего, которое как-то оставалось бы неподвижным (а то двигалось бы не *все*), иначе говоря, — если *все* движется, то все движется *всячески*. По меньшей мере, движение *двойко*: носящееся и изменяющееся (φερόμενά τε καὶ ἀλλοιούμενα). Все *носится*, носящееся же не остается собой, но еще и изменяется (нельзя сказать, *что* движется, *что* изменяется). В свое время был придуман красивый *миф*, своего рода космогония ощущений (156а—b; см. с. 242). Логика всеизменчивости заставляет развеять этот миф: ничто не может родиться в каком-то определенном *качестве* (белого, острого, страшного) на пару с каким-то определенным *ощущением*, ничто не может быть застигнутым врасплох, пойманным, как на месте преступления, на том, что *что-то* или *как-то* остается тем же самым. Стало быть, нечего и говорить о «желтом», «горьком», «страшном» и прочих как-либо *именуемых* качествах-чувствах. Имя условно — текущее сущее же по сути своей *анонимно*.

Что же в таком случае видит (*знает*, т. е., как мы полагали сначала, следуя смыслу слова, распознает, различает, замечает, воспринимает) зоркое зрение, что слышит (чему внимлет, что

схватывает) чуткий слух, что узнается по запаху тонким обонянием, чего касается прикосновение «зорких пальцев»..? Тезис «знание-восприятие» навел нас первоначально на мысли о схватывании, улавливании, распознавании, об интуитивном усмотрении и т. п., но — как раз что бы то ни было и как бы то ни было *схватить* в текущем нельзя. *Поток*, в котором сливаются ощущаемое и ощущение, смывает всякое *кто*, всякое *что* и всякое *как*. Ощущение, можно сказать, ощущает *ускользание*. Поскольку в видении, слышании, осязании, в чувстве и переживании (если не примешивать к ним ничего иного) нет ни «что», ни «кто», то они не больше видят, слышат и т. д., чем *ничего* не видят, не слышат, не переживают, а стало быть, и не *знают*. Поэтому, отвечая на вопрос «что такое знание?» мнением: «знание есть ощущение», мы ответили не более о знании, чем о незнании (182e), а надо было все же отличить знание от незнания.

Быть может, следует особо подчеркнуть, что онтологическая аналитика «эстетис-гипотезы» приводит Сократа не просто к тому заключению, что ощущения-де не дают знания о сущем. Во-первых, суть в том, что само ощущение как состоявшееся *восприятие* некоего *впечатления* (увидение, услышание, учувивание) невозможно, если держаться только ощущения. А это значит — можно предположить, — что само *чувственное восприятие* есть *восприятие* благодаря чему-то иному, чем чувство. Во-вторых, поток бытия, в который погружают нас ощущения и чувства, сливающиеся с ним (в этом смысле совершенно истинные) своей неуловимой текучестью, лишен существ, качеств — всего, что можно было бы распознать, наименовать, определить в словах: оно анонимно, нераспознаваемо и неизреченно (ἀνόνομον, ἄγνωστον, ἄλογον). Оно *неопределенно* — ἄπειρον — если назвать «вещь» ее собственным, т. е. анаксимандровым, именем. Но оно есть тем не менее *бытие*, поскольку бытие — не *что*, поскольку «оно» есть «то», «что» *ускользает* от всех восприятий, вниманий, пониманий, схватываний, определений и т. д. Наконец, охотясь на знание, мы, возможно, натолкнулись на глухие дебри, где скрывается истинное *незнание*, на то в самом существующем, что заставляет нас блуждать, путаться, теряться в догадках, промахиваться, ошибаться...

После того как внимательное рассмотрение онтологии «текучников» вроде бы привело Сократа с Феодором в тупик, Тезтет, естественно, ожидает, что следующим шагом Сократ примется рассматривать противоположное начало, а именно единое и неподвижное бытие Парменида. Сократ, однако, уклоняется, объясняя свое замешательство священным трепетом, который он испыты-

вает перед Парменидом. Столь радикально поставленный вопрос слишком-де громаден и сложен, слишком далеко заведет собеседников. Платон откладывает его — до «Софиста».

3.8. Открытие души

Пока же, продолжая рассматривать с разных сторон феномен знания, Платон прокладывает путь к идее бытия, отмеченного парменидовскими признаками (единое, неподвижное, непрерывное...). Мы заметили, что все, до сих пор рассматривавшееся под именем *эстетис*, на деле никак не сводится к простому ощущению. Ощущение как ощущение *чего-то*, восприятие *чего-то*, переживание, тем более *опыт*, на основании которого люди составляют себе *мнение*, — все это предполагает участие в деле чего-то, что пока ускользало от внимания, хотя и допускалось. Протагор, как помним, говорил (устаами Сократа) о *душе*, которая, собственно, и ощущает, будучи в определенном *состоянии*, каковое состояние можно к тому же менять с помощью *слова*, после чего и ощущать душа станет иначе. Но что такое душа, мы, запутавшиеся в ощущениях, до сих пор не знаем.

Наводящий вопрос Сократа звучит довольно софистически, он построен на неприметном различии в употреблении грамматических форм. «Суди сам, какой ответ правильнее: глаза — это то, чем мы смотрим или *с помощью чего* мы смотрим? Также и уши — это то, чем мы слышим или *с помощью чего* мы слышим?» (184 с).¹ Курсивом я выделил выражения, разница между которыми только в том, что в первом случае стоит дательный падеж (dat. instrumenti), который может быть передан и фразой «с помощью чего (глаз, ушей)», и просто «чем (глазами, ушами)»; во втором же случае — предлогом *διὰ* с местоимением в род. пад., что может быть переведено выражением «с помощью чего», но также и «*через что*». К чему клонит Сократ, можно яснее понять, если задать следующие вопросы: смотрим ли мы окном, с помощью окна или *через* окно? — радуемся ли мы душой, с помощью души или *через* душу? — думаем ли мы и т. д. Тезтет полагает, что на заданные Сократом вопросы следует отвечать скорее «*δι' ὧν* — с помощью чего (как *через что*)», чем «*οἷς* — чем». «Было бы ужасно, дитя мое, — заключает Сократ, — если бы у нас, как у деревянного [троянского] коня, было по многу ощущений (αἰσθήσεις), а не

¹ σκόπει γάρ· ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθότερα, ᾧ ὀρώμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμοῦς, ἢ δι' οὗ ὀρώμεν, καὶ ᾧ ἀκούομεν ὧτα, ἢ δι' οὗ ἀκούομεν;

сводились бы они все к одной какой-то идее (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν), будь то душа или как бы ее там ни называть, которой (ἥ) мы как раз и ощущаем осязаемое (αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά), пользуясь (διὰ) прочими [органами чувств] как орудиями (органами — ὄργανον¹)» (184 d). По невольной подсказке Сократа наш доморощенный платонизм уже готов увидеть эту *душу*, заключенную в «темнице тела» и выглядывающую в мир через перископы глаз.² Но разве речь здесь не о том, чтобы «охватить одной идеей, одним видом» само чувственное восприятие, подобно тому как в исходной постановке вопроса требовалось охватить одним видом многообразие знаний? Если многообразие знаний охватывается одним *эйдосом* и высказывается одним *логосом*: «знание — это *эстетисис*», то что же такое *эстетисис* как *одно* (если не просто имя). Чем, в самом деле, распознает Филоклет Одиссея и *что*, собственно, он в Одиссее распознает? Как — осматривая, выслушивая, выстукивая, осязая, обнюхивая и пробуя на язык — ставит свой *диагноз* врач? Пока мы имели дело с перечислением разных *эстетисис*, что же такое *эстетисис* сама по себе? Что же такое ощущение (чувство, чувственное восприятие), охватывающее множество различных ощущений? Как они собираются воедино? Ведь зрением мы не слышим, а осязанием не видим, т. е. каждый *орган ощущения* целого и одушевленного *тела* некоторым образом ощущает *вместе* со всеми другими, причем надо включить в рассмотрение также и другой род *чувств*: радость, страх, удовольствие, любовь и бесчисленное множество тех, что не имеют названия (см. с. 242). Мы ощущаем, чувствуем, воспринимаем, переживаем *сущее* всеми чувствами *сразу*. Так что это такое — *сразу*? Как все эти ощущения и чувства *сливаются* воедино? Что это за *синэстетизия*, которая, собственно, и должна впервые открыть *эстетисис* как *один вид*. Вопрос о смысле (переосмыслении) *эстетисис*, а не о том, что стоит за ощущениями.³ Исходную формулу можно было бы уточнить:

¹ Возможно, отсюда и взялось выражение «органы чувств». См. комм. к этому месту Л. Кэмпбелла в изд.: *The Theaetetus of Plato with a revised text and english notes by L. Campbell*. Second ed. Oxford, 1883 (переизд. в серии «Ancient Philosophy». New York; London, 1980).

² «Сократ собирается показать, — пишет комментатор, — что *aisthesis* даже в чувственном познании играет только инструментальную роль, что в познании необходимо присутствует „другая вещь“» (*Platon. Théétète / Trad. et notes par M. Narsy*. P. 353—354).

³ Заметим, что и стихия, переливающаяся цветами, звуками, запахами, есть ведь что-то одно, не распадающееся на эти *качества*, не скрывающееся за ними...

знание есть *эстетисис*, если *эстетисис* понимается не как одно из ощущений, не как многообразие ощущений, а как *один вид*, охватывающий все разновидности ощущений, вид *цельного восприятия*.

Собственно, именно этот смысл *эстетисис* мы, кажется, и имели в виду с самого начала, говоря об *эстетисис* как о *схватывании, улавливании, усмотрении* ситуации или вещи в целом. Теперь же, после проведенного различения, анализа мы видим, что *эстетисис* таит в себе два противоположных смысла: смысл стихийного потока ощущений и смысл собирания в цельное чувственное восприятие, восприятие чего-то, что по сути своего бытия оказывает также собранным воедино, в *один вид*.

Присмотревшись и прислушавшись к тому, о чем нам говорит само множество разных *органов, собранное* в образ *цельного и одушевленного тела (организм)*, мы откроем совершенно особые *качества и сущности*. Органов чувств, скажем мы, *пять*. Каждое из них *отличается* от других и *тождественно* самому себе. Одни из них, как например вкус и осязание, *подобны* друг другу, другие, как зрение и слух, *не подобны*. Кроме того, мы заметим, что *общее* всем этим чувствам то, что они *есть*. Но какое же «зрение» или «слух», сколько бы мы ни присматривались и ни вслушивались, откроет нам нечто такое, как *бытие и небытие, подобие и неподобие, тождество и различие, числа, меры, формы...*? Каким *органом* воспринимаем мы эти *понятия* и соответственно характеристики *сущего*? Теэтет сам задался этим вопросом и сам отвечает на него: «По-моему, нет никакого особого органа для этих вещей, как для тех, и... душа сама по себе, как мне кажется, наблюдает (ἐπισκοπεῖν) общее во всех вещах» (185 e). Сократ в восторге, что Теэтет так точно схватил суть дела и пришел именно к тому мнению, которого держится сам Сократ (впервые он явно отступает от маевтического метода).

Итак, оказывается, что, как только многое собирается воедино, возникает множество такого, для восприятия чего нужно предположить некий особый «орган», способный воспринимать то, что телесные органы чувств по самой своей природе не воспринимают. Общая черта всего такого — *общность*. Необходим «орган», способный сравнивать, соотносить разносящееся друг с другом, удерживать уносимое временем, «сравнивать»¹ в себе настоя-

¹ Теэтет говорит буквально ἀναλογιζομένη, что значит «устанавливая отношения», даже «решая пропорции». Хотя мы слышим речь математика, вместе с тем между идеей существа «самого по себе» и рассмотрением существ «в их взаимном соотношении», как говорит здесь Теэтет, остается существенная разница.

щее и прошедшее с будущим» (186 b), схватывать черты сходства и различия, улавливать фигуры в перегибах, распознавать ритмы, владеющие жизнью космоса и человека...¹ Однажды мы уже сталкивались с такой способностью (см. с. 255—256). Это *логос*. Это одаренная логосом (разумной общительностью) *душа*, благодаря которой человек сообщает себя себе, связывает себя воедино собственного бытия, сообщает других себе и себя другим, связывает себя с другими воедино совместного бытия (и мы тут же заметим, что к воспринимаемому исключительно этим особым органом относятся такие «вещи», как *благо, зло, справедливое, прекрасное*), сообщает все сущее себе и себя сущему, связывается со всем существующим воедино *общего бытия*. Разумная (чтобы не сказать по нашим временам слишком дерзко — *логическая*) душа, связывая, не сливает все воедино, как это было свойственно стихии ощущения. Это разборчивое соби́рание, различающее сообще́ние, *членораздельная речь*, различающая и судящая (пользуясь калькой греческого слова, — *критическая*).

¹ Так, Архилох в известном фрагменте (II, 400, Bergk) призывает свою «тюме» познавать тот *ритм*, который владеет человеком (...ἴνῳσκε δ' οἷος ῥυθμός ἀνθρώπου ἐχέει). — Мы находимся в точке поворота, наше внимание обращается, его обращают на то, что в потоке существования позволяет себя *заметить*, хотя бы мгновенно *уловить*. Приводя строку *лирического* поэта в этом — поворотном — месте, мы можем заметить, что слово ῥυθμός (ῥυθμός — рус. *ритм*) образовано от корня ῥεῖν (*течь*) и было в греческой философии тем звеном, которое связывало бытие-течение и бытие-форму. «Ῥυθμός, — пишет Э. Бенвенист в специальном исследовании, посвященном истории этого слова, — ...обозначает ту форму, в которую облекается в данный момент нечто движущееся, изменчивое, текущее (...); ῥυθμός приложимо к отдельному типичному проявлению (pattern) какой-то изменчивой субстанции: букве произвольно очерченной формы; прихотливо накинутаю на плечи пеплосу, какому-либо расположению человеческого характера или настроению духа. Это форма мгновенного становления, сиюминутная, изменчивая (...). Что для выражения этой специфической разновидности „формы“ вещей выбрано одно из слов, производных от ῥεῖν, составляет характерную особенность целого мировоззрения и обусловлено представлением о мире, в котором мир таков, что отдельные конфигурации движущегося определяются как „протекания“...» (Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 383). По Бенвенисту, приведенная нами строка Архилоха может быть переведена так (в рус. пер. с фр.): «Учись понимать *настроения*, которые владеют людьми».

Не упустим заметить также и то, что чем мимолетней такое — лирическое — настроение, чем оно текучей и неуловимей, тем более цепкая, отточенная — единственная — *форма* нужна, чтобы поистине *уловить, схватить* его «*ритм*». Это и есть внезапная, ловкая форма лирического образа, схваченного мгновенной хваткой стихотворения. «Что делает честный человек, когда говорит только правду? За говорением правды проходит время, этим временем

Мир, который различается, распознается разумной (мыслящей и говорящей) душой (которая этим — мыслью и речью — и сама отличена в качестве особого существа в этом мире), мир, который надо каким-то образом схватить, уловить, установить в стихийном *хаосе* и потоках ощущений, настроений, переживаний и который вместе с тем как-то всегда уже самостоятельно воспринят душой, — это *космос*, населенный существами, имеющими *собственное бытие* (ἡ οὐσία). *Смысл* бытия, как видим, меняется: самое общее, бытие, однако, каждый раз *свое*, определенное (186 а). Истина — это не просто сущее, с которым мы совпадаем, в поток которого мы впадаем ощущениями. Истина — это сущее как оно есть всем своим бытием, всем бытием — ведь можно только либо быть *всем* бытием, либо вообще не быть — как своим. Сущее, усмотренное в том его *собственном* бытии, которым это сущее *есть* как *определенное*, особое сущее. Знать — соответственно значит знать существо (ἡ οὐσία)¹ в сути его собственного бытия, т. е. в его *истине*. Но если в чувственных восприятиях мы и испытываем некие *впечатления* (παθήματα), производимые на нас сущим, то прямо испытать (усмотреть) его истинную сущность мы не можем. «Стало быть, не в испытываемых впечатлениях знание, а в силлогизмах (ἐν δὲ τῷ ... συλλογισμῷ)² о них, ибо существо и истину можно, как кажется, схватить в них (в силлогизмах), а с помощью впечатлений невозможно» (186 d³). Странным образом мы ближе подходим к истине бытия не когда бросаемся в его потоки, открыв настежь все свои чувства, а, напротив, когда отступаем, отходим от бросающегося под ноги, в глаза, в уши сущего, уходим туда, где душа наедине с собой занимается своими *логосами*.

Следовательно, наше онто-логическое умозаключение теперь звучит так: если *быть* значит быть само-бытным, определенным *существом*, если истина этого существа в определенности его собственного бытия, если далее *знать* значит *схватить* (ἄψασθαι) эту *истину*, т. е. определить, *что такое* существо в сути его собственного бытия, — если, далее, *эстетис* есть общее

жизнь уходит вперед. Его правда отстает, она обманывает. Так ли надо, чтобы всегда и везде говорил человек?

И вот в искусстве ему зжат рот. В искусстве человек смолкает и заговаривает образ. И оказывается: *только* образ поспевает за успехами природы» (Пастернак Б. Охранная грамота // Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 178).

¹ А не просто «сущее» (τὸ ὄν).

² «Силлогизм» здесь, конечно, еще не имеет того смысла, который впоследствии придал ему Аристотель, а в паре с «аналогизмом» означает описанное занятие *сравнивания, уподобления, выяснения отношений и т. п.*

³ Ср.: Федон. 99 е—100 а.

имя для всего, что включает в себя видение, слышание, обоняние, испытывание холода или тепла, а ничем из этого *существо* в его бытии, т. е. истине, не схватывается, — то эстетис (ощущение, чувственное восприятие) не может быть знанием.

Не забудем, что анализ иного смысла бытия — соответственно истины и знания — привел нас к тому, что в потоке этого существования знание ускользает потому, что с потоком сливается и в нем ускользает само ощущение: никогда нельзя *сказать*, что ты, собственно, ощущаешь, всегда уже поздно. То есть даже для того, чтобы ощущение произвело некое *впечатление*, необходима остановка, необходимо схватывание, выхватывание чего-то из потока. А также «выхватывание» из этого потока самого себя, способного запечатлеть это впечатление. Говоря «тепло» или «горько», мы обнаруживаем *со-стояние* производящего и испытывающего впечатление. Стало быть, именно в говорящей и разумной душе можем мы искать основания не только для знания в смысле схватывания сути бытия, но и для возможности любого впечатления, любого хоть как-то уловимого ощущения, не говоря уж об «этических» переживаниях и *патосах* — ненависти, любви, страха, радости, надежды... А это значит также, что сама *эстетис*, — если только словом этим в самом деле разумеется *восприятие, запечатление впечатлений, узнавание-распознавание*, т. е. все то, что мы нашли в повседневной семантике слова, — возможна не иначе как при участии разумно говорящей души.

Итак, источник и возможность знания можем мы теперь искать в тех занятиях души существующим, которые она ведет самостоятельно, независимо от размывающего ее натиска ощущений и впечатлений. Когда душа *не увлекается* потоками ощущений и переживаний, но воспринимает (принимает в себя) так, что воспринятое воспринимается *всей душой* — всеми ее силами, способностями *сопоставлять и различать, помнить, пред-угадывать, воображать, соображать, страшиться, надеяться*.., в душе образуется (зачинается — как в душе Тезтета зародилось мнение о знании) — и сама душа образуется (рождается) как — *внутренний образ, даже внутренний мир*. Заниматься этим и значит *составлять мнение* — *δοξάζειν* (187 а).¹

¹ Вот пара примеров. Вестник в «Агамемноне» Эсхила говорит: «Те, кто выжил, говорят теперь о нас, как о погибших, а мы то же самое *думаем* (*ἔχειν δοξάζομεν*) о них» (Aesch. Ag., 672—673). У Еврипида в «Молящих» аргосский царь Ифий, пришедший в Фивы в поисках своей дочери Эванды, обращается к хору: «Я более всего *надеюсь* (я больше чем уверен), что она где-то здесь (*τῆδε εἶναι δοξάζομεν μάλιστ' ἂν εἶναι*)» (Eur. Suppl., 1043).

3.9. Как возможно ложное мнение?

С мнением мы уже знакомы, уже приходили к нему (см. разд. 3.6). Где высказываются мнения, начинаются споры. Ощущение казалось истиной, знанием, поскольку существующее в ощущении находится во мне. Точнее сказать, ощущением я *нахожусь* в существующем. Еще точнее, мы вместе с ним уносимся *единым потоком* в не-что, в ничто. Возможность же иметь *мнение* предполагает другое положение вещей, такое, к которому имеющий мнение относится, но с которым он не сливается: он может *дать* в нем *отчет* — хотя бы самому себе. Когда, озираясь в темноте, я говорю себе: «темно», все изменяется. Если сказанное *истинно*, то *открывается* нечто такое, как *темнота* сама по себе, она *выхватывается* из потока, слово относится к ней, а не к тому, что уже унеслось. Кроме того, мы с *темнотой* вступаем в отношения самостоятельных существ. Мое *мнение* отличает меня, *выхватывает* меня из простой приобщенности к испытываемому в самом испытывании. Оно отличает меня (испытывающего) от меня самого (составляющего мнение). Ведь я *сам* сообщаю себе о нем. Я не просто *в* нем, я *о* нем. Если я не просто *плачу*, а говорю: «я *плачу*, я *стражду*, душа истомилась и т. д.», то это уже другое состояние, не совпадающее с тем, *что* говорится. Традиционный «плач» столь же выражает горе, сколь и отстраняет от него, освобождает от его *хватки*.

Кроме того, мнение, сообщенное пускай только мне самому, сообщается, однако, *словом*, которое по своей природе принадлежит *всем*. Кажется, если я сказал: «мне жарко», я сказал истину, потому что заранее отнес это «жарко» ко «мне». Но это уже предполагает, что, во-первых, я нашел в этой жаре *себя*, отличного от жары и тем, чем я испытываю жару или холод, не испытываемого, и, во-вторых, найдя себя, я тем самым отличил «мне» от возможного «тебе», т. е. пребываю уже не просто в ощущаемой жаре, но и в пространствах между *мною* и возможным *тобой*, которому вдруг да и холодно, — в пространствах, стало быть, где нет ни жары, ни холода.

Мы в общем уже знаем, что если «каково кому кажется, таково оно ему и есть», бесспорно, то *высказанная* «кажимость» может быть оспорена, и нет ничего более распространенного в человеческом мире, чем пререкания, суды, споры и прочие сутяжничества о том, таково ли *оно* и каково *оно* на самом деле. Так что если в ощущениях никто ошибиться не может, то в ложных мнениях недостатка никогда не бывает. Если же, рассмотрев разные мне-

ния, сопоставив их и обсудив, мы — в результате такого размышления — пришли к некоторому заключению, которое может быть истинным, то такое истинное мнение и будет *формой знания*, — т.е. теперь — *формой*, которой само сущее (определенное этой формой в сути собственного бытия) совпадает с *формой*, сложившейся в душе. Так ведь и собеседники, тщательно обсудив первое мнение Тезета (а также мнения Протагора, гераклитовцев и других мыслителей, не всегда поименованных), отвергли это первое мнение, и Тезет теперь выдвигает другое: «знание — это истинное мнение — ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι» (187 b).

Ощущение, мы помним, было принято в качестве знания, потому что совпадало с сущим и было поэтому *всегда* истинным. Оставалось неясным, как же тогда возможны невежество, заблуждения, ошибки, споры и соответственно знатоки и неучи, умельцы и недотепы, люди мудрые и лишь кажущиеся таковыми... Теперь, когда ощущение, совпавшее с потоком существования, там же и пропало, а на роль знания претендует *истинное мнение*, то же сомнение не отпускает Сократа.

Ведь истинное мнение в качестве знания также предполагает *тождество*. Еще Протагор (сократовский) замечал (183 а), что мнение (знание) о том, что мне холодно, не может быть ложным, если мне холодно и пока я нахожусь в этом состоянии (испытываю холод). Так что же это за *состояние* (τὸ πάθος), когда у нас складывается *ложное* мнение, и каким образом оно может возникнуть? Так ставит вопрос Сократ.

Мнение мы составляем *о* чем-то. О чем же? О неизвестном мнения составить вообще нельзя, о том же, что известно, можно иметь только истинное мнение.¹ То есть мнение как будто ничего не прибавляет к уже каким-то образом имеющемуся знанию (известности, знакомости). Если же мы скажем, что ложно мнящий *ошибается*, т. е. принимает что-то ему известное за другое, ему тоже известное, то надо будет заключить, что оба ему в одинаковой мере и известны и неизвестны. Таковы же и прочие комбинации известного и неизвестного. Известное известно, неизвестное неизвестно. И точка. Как же возможна ошибка? Да и что, в самом деле, может прибавить форма мнения к уже известному, т. е. известному?²

¹ Чтобы не попасть в явное противоречие, Платон говорит здесь не о знании — ἐπιστήμη, а об известности и неизвестности — εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι (188 а и сл.).

² Эта апория относится к традиционному определению истинности как совпадения высказанного представления самой вещи (см., напр.: *Аристотель*. Об истолковании. Гл. 1). Неявно предполагается, что мы как-то знаем вещь до

«Так не следует ли нам, — предлагает Сократ, — попробовать усмотреть искомое, отправляясь не от известности и неизвестности, а от бытия и небытия» (188 с).

Перед нами далеко не просто очередной поворот темы. Стоит еще раз заметить, что у Платона и в греческой философии в целом мы имеем дело не просто с отличными от знакомых нам «научными», «психологическими», «натурфилософскими» и пр. *концепциями* ощущения, например, или знания, а с совершенно иным пониманием самого понимания (понятности). Не *как мы познаем* мир с помощью наших способностей, а *что такое бытие*, существующее как дающее — и не дающее — себя знать. Вся трудность как раз и связана с тем, что само знание определяется как *черта бытия*. Тогда-то и оказывается главным вопрос, как возможно *не-знание, заблуждение, ошибка, вопрос...*

Вспомним, что и в обсуждении первой гипотезы «тайное» основание открылось в том, как понимают *бытие* (ощущение есть знание, *потому что* бытие есть движение). Теперь, когда оказалось, что ощущения ускользают вместе с ощущаемым, Сократ не приметно переходит к иной *идее бытия*, — идее, которая, разумеется, заставляет вспомнить Парменида, хотя, как ни странно, впрямую эту онтологию Сократ и отказался рассматривать. Тем не менее ведущей в рассмотрении докса-гипотезы оказывается *что-идея* бытия. Мнение можно иметь *о чем-то*. Ни о чем (тем более о ничем) мнения иметь нельзя. Дело не в том, что мы имеем способность составлять мнения с одной стороны, а мир существующих существ существует с другой стороны: выявление того, *что* есть, и есть образование мнения о нем.

Если теперь отправной точкой в уяснении феномена знания оказывается мнение, которое может быть только *о чем-то*, то соответственно переосмысливается и тот «патос» души, с которым связано мнение и все, что к нему относится. В том числе и *эстетис*. Ощущать так, чтобы можно было иметь мнение: видеть так, чтобы увидеть, слышать так, чтобы услышать, и т. д. — значит ощущать *что-то*. И вот все чувства снова возвращаются к нам, только теперь — зрение видит, слух слышит, осязание осязает и т. д., *потому что* они видят, слышат, осязают *что-то*, что-то *одно*, что-то *одно существующее* (188 е—189 а). Тогда... Тогда мы получаем парменидовское заключение: так же, как видение ничто ничего не видит

вынесения суждения о ней и только потому можем *сравнивать* одно с другим, что нелепо. Сравниваться могут только два суждения об одном и том же, но это «одно и то же» само собой никак не сказывается.

(есть не-видение), мнящий о несуществующем мнит ничто, т. е. ничего не мнит: ничего не *имеет в виду*.¹ И если ложное мнение есть мнение о несуществующем, то оно попросту невозможно.

Но мы ведь, кажется, знаем, что такое ложное мнение: это, например, *ошибка*: вот один из спутников Агамемнона, спасшийся вместе с ним и прибывший в Аргос, вспоминает своих спутников и предполагает, что, будь они живы, они точно так же считают его погибшим, как он их. Мы принимаем живого за погибшего... Впрочем, нет, вестник ведь здесь *гадает, предполагает*, определенного мнения (=знания) у него еще нет. Мнение, когда оно есть, соответствует воспринятому, принятому, признанному, узанному мною. Как же на его месте может появиться ἀλλοδοξία — *иномнение*, как же я могу одно узанное и признанное мною спутать с другим узанным и признанным мною? Признанное мною безобразным я не могу вдруг спутать с чем-то, признанным мною же прекрасным. Оковы Протагорова — а теперь, после переопределения того, что значит *быть*, и Парменидова — *тождества* восприятия и бытия прочно удерживают нас, не позволяя понять, как же возможны «мнения смертных, которым нет истинной веры» (Parm. fr. 1, 53). С одной, правда, оговоркой...

Мнение составляется душой и *в душе*. Оно в отличие от ощущений не слито с существованием.² Когда, опровергая возможность *аллодоксии*, Сократ говорит о мнении, он говорит, что оно складывается *мышлением* (τῇ διανοίᾳ) и существует как *мысль* (τὸ διανοεῖσθαι). А мышление, далее, определяется Сократом вот как. «Речь-отчет (λόγον), который душа ведет с самой собой о том, что она рассматривает (...) Душа, как мне представляется, размышляя, занимается не чем другим, как разговаривает, сама себя спрашивая и сама себе отвечая, утверждая и отрицая. Когда же определила, мало-помалу или сразу схватила, уже повторяет то же самое и не колеблется, это мы и полагаем ее мнением. Итак, я называю составление мнения разговором, а мнение — речью, произносимой не для других и не в звучании, а молча и для себя» (189 е—190 а).³

¹ «Иметь в виду» ближайшее пояснение того, что значит иметь мнение. Ср.: *англ.* what do you mean? или *нем.* was meinen Sie?

² Тут уместно напомнить, что хорошо закругленное в единство своего бытия сущее и не может быть онтологически воспринято никаким *слиянием*. Его касается душа, способная образовать в себе соответствующий внутренний эйдос.

³ Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. (...) τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοοῦμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ

Мнение, стало быть, не прямо впечатывается в душу существующим, которое таким образом производило бы свое впечатление. Оно образуется в мышлении, т. е. в *разговоре* души с самой собой. Заметим на будущее, что *логос* всегда уже, значит, включен в мнение, впитан им. Он уже тут, и в последней части диалога никакой другой логос не привлекается к ответу. Словом, мнение образуется так, как образуется мнение о знании в беседе Тезтета, Феодора и Сократа, которую ведь мы — читатели — молча ведем с самими собой. И только что мы разделились с одним *ложным мнением* о знании. Почему же эта *ложность* ускользает от нас?

Потому что мнение есть там, где я *согласен с самим собой относительно моих вещей в моем мире*. Если я *пришел* к мнению, согласился с собой, прекратил разговоры, перешел от колебаний, вопросов и ответов к прямому понимающему *видению, слышанию, переживанию*, то я — для себя — уже имею не мнение, а знание, и спутать то, что я знаю как что-то одно, с тем, что я знаю как другое, не могу. Образую мнение о чем-то, я встраиваю это что-то в образ моего мира, который уже образован во мне. Это уже не потоки ощущений, уносящиеся в следующую минуту, а как раз согласованный с собой и со мной мир, населенный существами, с которыми я сосуществую. Это мир *как мой мир*. Мой мир, со своими красотой и безобразием, которые я безусловно различаю, своими правдами и неправдами, радостями и бедами, — приобретенный для меня смысл, значимость, силу сущего, а не мнимого. Мир, ближайшим воплощением которого был мир *мифа*. Здесь, на почве *мнения* (а не голого ощущения), тем более, общего мнения, в котором не только я согласился с самим собой, но, положим, сошелся целый человеческий мир, — homo-mensura тезис Протагора обретает почти абсолютную силу. Поскольку невозможно ложное *бытие*, постольку невозможно в мире мнения и ложное мнение, ведь оно здесь только форма присутствия самого сущего как истинно известного.

Если, конечно... я не поселил в своем мире (или в своей душе, ведущей разговор) некоего Сократа, вся мудрость которого, все искусство состоят в том, чтобы не понять, отщепить мнение от вещи, уметь снова затевать разговоры там, где, казалось бы, по всеобщему согласному (единомысленному) мнению, говорить не о чем.

ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπᾶξασα, τὸ αὐτὸ ἥδη φῆ καὶ μὴ διατάξῃ, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστ' ἐγώ γε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν... (см. аналогичные определения мышления: Софист. 264 а; Филеб. 38 с; Тимей. 37 b).

До сих пор мы исходили из того предположения, что мнение может быть либо составленным, либо еще не составленным, и тогда его попросту нет. Возможно либо знание, либо незнание. И если так, то ложное мнение невозможно. Теперь Сократ пытается предположить иное. Об одном и том же сущем можно иметь-де ясное, неясное, ошибочное, правильное и неправильное мнение, иначе в чем бы заключалось обучение, забывание, воспоминание, приобретение опыта и т. п. Вся загвоздка в том, что мы ищем возможность ошибки, обмана, *отправляясь от бытия*. Знание, будь это ощущение или, как сейчас, мнение, если оно знание, тождественно с бытием, и невозможно допустить какое-то бытие, которое вместе с тем и не было бы бытием. Пока мы не допустим, что небытие в каком-то смысле существует (так проблема и ставится в «Софисте»).

Вот Сократ и пытается усмотреть в мире некую онтологическую трещину, как бы два разных существа: мир и «душу», в которой мир может *отпечатлеться*. По всему видно, что *бытие души* какое-то особое в бытии мира и доставит еще много хлопот.

Выдвигается затасканный впоследствии по векам образ души как восковой таблички, на которой мир оставляет свои отпечатки. Душа располагает этими отпечатками и в отсутствие ощущений, которые теперь хочется назвать *внешними* и отличить их таким образом от *внутренних*. «Веда (εἰδώς)¹ Феодора и помня в самом себе (ἐν ἑμαυτῷ — внутри себя, в своей памяти), какой он есть, и также Теэтета (...), я помню вас и знаю (ἐπίσταμαι) внутри себя (ἐν ἑμαυτῷ)» ничуть не хуже, чем если бы видел, слышал, осязал (192 d). Благодаря тому, что в душе образуются внутренние образы-виды — *эйдосы* — сущего, оно может быть *ведомо* в качестве *сущего*, и не только там и тогда, когда непосредственно ощущается (192 e). Существование таких *видов*, таких *видений*, впечатление которых может глубоко врезаться в память человека,² вести в нем свою полноценную — душевную — жизнь: преследовать, утешать, забываться и вспоминать-

¹ Перевожу так, во-первых, чтобы отличить эту «известность», «осведомленность» от тематического «знания» (ἐπιστήμη); во-вторых, чтобы подчеркнуть связь этого *ведения* с *видением* внутреннего *эйдоса*.

² Вспомним:

«Он имел одно виденье,
Непостижное уму,
И глубоко впечатленье
В память врезалось ему».

ся, быть желанным и ненавистным... — предполагает совсем другую *онтологию*, чем то существование, которое безошибочно ощущается ощущениями, но тут же и ускользает вместе с ними. Мы об этом уже говорили.

Мир души, населенный запечатлевшимися образами, предполагает мир, в котором сама душа как самобытное существо сосуществует с другими самобытными существами, образы (впечатления) которых может носить в себе. Во внутренних образах душа получает возможность общаться с сущим также и в его отсутствие. Вот, собственно, что значит иметь мнение: иметь в виду существо, которое *есть* не в том смысле, что *ощущается*, а в том, что *помнится, воображается, ожидается*... Впрочем, отделив «отпечаток» от «впечатления», не должны ли мы будем допустить и впечатление от впечатления и т. д.?!

Чтобы не слишком загораживать суть дела образом «восковой дощечки», надо помнить все, что было сказано (да и то, чего не было сказано) о душе: во-первых, дело идет вовсе не просто о впечатлениях, впечатываемых в нее печатями вещей, она ведь составляет эти впечатления *сама*, как отдельный «орган»; ведь даже для того, чтобы запечатлеть в себе внешний облик вещи или человека, надо много «аналогизировать» и «силлогизировать»; во-вторых, души разные, даже и Сократ тут различает *качества* воска, но дело, конечно, далеко не только в характере восприимчивости, а в особенностях души в целом; в-третьих, вид, образ сущего, образуемый внутри души, не какой-нибудь *теоретический*, не отвлеченное *представление* (с чем иногда связывают инстанцию *мнения*¹), он насыщен всеми *патосами* души; в-четвертых, он составлен с помощью *речи*, в разговоре с самим собой, его вид уяснялся не путем присматривания, а путем обсуждения с самим собой того, что, собственно, я имею в виду. Например, внутренний образ города Парижа сложился у меня, разумеется, далеко не только из тех впечатлений, которые он произвел на меня за те два дня, когда мне удалось там побывать, но задолго до этого — из фильмов, романов, рассказов, из поэтических схватываний и вольных фантазий, в сочетании многих смыслов и сталкивании разноречивых мнений. Так что при встрече пришлось даже долго искать в Париже «мой Париж», узнавать его, а более — не узнавать...

Теперь, похоже, определилась ситуация, в которой возможно нечто такое, как *ложное мнение*. Это ситуация встречи внутренне-

¹ См., например, трактовку В. Срезникова в его переводе «Теэтета».

го *эйдоса* и чувственного восприятия внешнего существа, с которым я связываю мой внутренний *эйдос*.¹ Они могут по разным причинам не совпасть. Можно не распознать, не узнать (хотя и воспринять, но теперь ведь бытие заключено в целостном образе этого сущего, а не в голом восприятии чего-то), можно обозначиться, ошибиться, промахнуться, скажем, в прилаживании отпечатка к соответствующему ему видимому существу (193с). Не чувственное восприятие (*αἴσθησις*) (оно, как видим, никуда не делось) и не отпечаток-знак-образ (*τὸ σημεῖον*) сами по себе содержат знание, а их возможное совпадение. Поскольку ложное мнение (соответственно знанию) определено как ошибка в узнавании, истинное мнение (знание) заключается, надо полагать, в правильном *узнавании* того, что на деле, наяву *есть*.²

Тем самым мы, кажется, освободились от хватки *тождества* человека со своим миром. Люди могут иметь ложные мнения, в большей или меньшей степени *соответствовать* существующему в зависимости от характера и состояния души. Чтобы *знать* — а это значит здесь *узнавать, распознавать*, — душа должна стать мягкой, пластичной, легко принимающей *образы и подобия* существующего и самого мира. Не столь, впрочем, податливой, чтобы сразу же наполниться сиюминутными впечатлениями, которые загрозят, загородят или непоправимо искажат иные впечатления. Ведь дело не только в том, что вещи могут плохо отпечататься в плохой душе, но и в том, что душа может заблудиться среди вещей, получить свои впечатления от случайных видов, и впечатления тем более глубокие, чем более она обстоятельствами оказалась связанной с этими и только этими вещами. Другое дело — получить впечатление от вещей в том виде, который все сущее имеет в целокупности своего существования, т. е. в мире. Душа, хотящая истины, должна суметь не только сделать подходящим свой «воск», но и суметь *обратиться* вниманием к миру, *расположиться* так, чтобы сам мир произ-

¹ «Мнение истинно, когда прямо и правильно сводит друг с другом печать и свойственный ей отпечаток, если же криво и косо, — ложное» (194 b). Но разве не посредством «образа», сложившегося в душе, или мнения-понятия, составленного в «логосе», я распознаю и понимаю вещь? Сама-то вещь заведомо не совпадает со своим «отпечатком». Когда индуктивист говорит, что мы получаем «идею» круга из сопоставления множества круглых предметов, мы его самообману не должны поддаваться: чтобы узнать вещь как круглую и присоединить ее к индуктивному множеству, мы эту «идею круглости» всегда уже должны иметь.

² В *узнавании*, не упустим отметить, а не в *познании*.

водил на нее впечатление. Вот какие перспективы внезапно распахиваются перед нами...

Впрочем, не следует торопиться. Кое-что мы все же оставили без внимания. Во-первых, саму душу. Она ведь не просто табличка с отпечатками, но как-то участвует в деле. Спросим, например, а *кто*, собственно, проводит *сопоставление* двух внутренних образов или печати с отпечатком. Сократ мимоходом ответил на этот незаданный вопрос: *ἡ διάνοια* — *мышление* (189 e 1, 194 a 8). Душа сопоставляет внутренние образы с чувственно воспринимаемыми, разговаривает сама с собой, т. е. *мыслит*. Но душа не есть и набор отпечатков потому, что впечатление-то на нее производят не отдельные вещи, а мир в целом (в связях, взаимоотношениях, в тайне целого и неисчислимости частичного). Так что душа, надо полагать, в разговоре с собой наедине занята разбором единого впечатления мира на детали и собиранием *мира* из отдельных впечатлений. Так может быть и в этой, собственно *умственной* работе она может ошибиться (в противоположность тому, что казалось поначалу). Конечно, один образ, который мне известен, я не могу спутать с другим образом, который тоже мне известен. Но что если некий образ есть одновременно связь, сложение, сочетание разных образов? Что если разные образы могут сложиться в один? Возьмем, к примеру, самое простое: само *сложение* двух чисел. Что отпечаток «*пять*» и отпечаток «*семь*» могут быть сложены в отпечаток, тождественный уже имеющемуся отпечатку «*двенадцать*», распознать не так трудно. А если числа взять побольше? Не ошибаемся ли мы сплошь и рядом в простейших арифметических действиях? Есть в уме, положим, *квадрат*, ничто не препятствует тому, чтобы в том же уме имелся квадрат в два раза больший. Но вот мальчик-раб в «Меноне» находит в уме квадрат, который *полагает* в два раза большим данного, но который таковым не является, и Сократу приходится долго *рассуждать* и *перестраивать* образы, прежде чем мальчик увидел искомый квадрат. Стало быть, ложное мнение это вовсе не только расхождение умственного образа (в тексте просто: *мысли* — *διανοίας*) с чувственным, иначе мы никогда не заблуждались бы в области мыслей самих по себе (196 с).¹

¹ «В области чистого мышления» (В. Сereжников). «In abstract thought» (H. Fowler.). «Entre les seuls objets de la pensee» (M. Narcy). Возможно, «мыслимых» (сущностей) самих по себе (ἐν αὐτοῖς τοῖς διανοήμασιν).

3.10. Знание как то, в чем пребывают, и знание как то, что добывают

Если Сократ, сколько можно судить, все-таки привел собеседников к определению того, как возможна ситуация ложного мнения, а, стало быть, истинное мнение оказалось на самом деле отличным от ложного, то определение Тезтета: «знание есть истинное мнение», кажется, подтверждается. В самом деле, разве я не обладаю знанием, когда знаю, что «мера лучше всего» (Клеобул), что «не следует делать того, что возмущает тебя в ближнем» (Питтак), что «есть четыре корня всего» (Эмпедокл), что... (см. бесконечные «Мнения философов»). Впрочем, — чтобы мнения были очевидней истинными, — разве я не обладаю знанием, когда знаю, что «диаметр делит круг пополам» (Фалес), что «существует пять правильных многогранников» (пифагорейцы), что «музыкальные созвучия определяются пропорциями и существует три рода деления тетрахорда: энгармонический, хроматический и диатонический» (Архит), что «в прямоугольном треугольнике квадрат на стороне, стягивающей прямой угол, равен (вместе взятым) квадратам на сторонах, заключающих прямой угол» (Евклид), что «в равновесии грузы на плечах относятся обратно пропорционально длинам плеч» (Архимед)... Могу ли я сказать, что я *знаю*, если та истина — положим, что в самом деле истина, — которой я владею, дарована мне во сне, в откровении?..

Да ведь и весь разговор затеялся примерно с такой трудности. Мнение о знании и даже истинное мнение у нас есть, иначе бы мы не могли и спрашивать о нем. Безошибочно укажем мы пальцем на знатоков своего дела, на умения, на знания-науки, знания-откровения и т.д. Но это, как выяснилось, вовсе еще не значит, что мы *знаем*, что такое знание. Если мы обратили внимание на этот «предмет», если уловили, что кое-чему уже выучились в этом вопросе, то можем, как сейчас вот, заняться им специально и продолжить *исследование* знания.

Тут Сократ и указывает на парадокс самого вопроса о знании, с которого мы начали наше чтение «Тезтета». Теперь, уловив эту логическую трудность (круг в определении), Сократ, «отбросив стыд», решается положить сам этот *круг* в основание определения и рассматривает с формальной точки зрения совершенно недопустимую формулировку. Отталкиваясь от того, как «теперь толкуют», а именно «знание, говорят, есть обладание знанием (состояние знания) — Ἐπιστήμη που ἔστιν φασὶν αὐτὸ εἶναι» (197 b), он предлагает заменить в ней ἔστις — *обладание, сложившееся*

*состояние*¹ — на κτήσις — тоже некое *владение, имение*, но связанное с *добычей, приобретением*.²

Если знание, чем бы оно в остальном ни было, определяется тем, что может *приобретаться* (например, ему можно обучиться — или же — прийти к нему, как составляют мнение в результате внутреннего разговора души с самой собой, — или же — отыскать его, открыть, поймать как бы охотясь за ним, если воспользоваться излюбленным платоновским образом), то в одном смысле я его, конечно, *имею*, в другом же — только *содержу* (храню в уме — τῇ διανοίᾳ — 198 d 8), как хозяин содержит голубей в голубятне. Знающий не совпадает со своим знанием. Обладать знанием и привести его на ум, ввести в дело — разные вещи. Феодор владеет арифметикой, но арифметика не *состояние* его души.³ Он умеет «взять» те или иные части арифметики, «передать» их другим (обучить), оставить без внимания и забыть и потом «изучить» снова, «поймать» то, что скрывалось в том, чем он владел, но ускользало из-под рук (как, например, теорема о несоизмеримых, которую привел Тезтет в начале разговора). Иными словами, как раз *обучение, разыскания, охота, исследование* выходят теперь на первый план в определении знания. Мы помним, с вопроса о том, что значит учиться, и начался весь разговор. И с самого начала Сократ заметил, что учиться — значит *становиться мудрее* в том, чему учишься. Это-то, — а вовсе не просто истинное мнение, не важно как полученное, — и определяется теперь как *знание*, определяется нарочито некорректной формулой: *знать — значит приобретать знание*.

Когда знающий арифметику или грамматику считает или читает соответственно, он как бы одновременно и владеет знанием, и тут же припоминает его, узнает заново, бывает и ошибется. Знанию, видимо, вообще присуще это постоянное, более быстрое или требующее изрядного времени, *приобретение*, своего рода новое обучение или, добавим от себя, *припоминание*.⁴ Поэтому мы мо-

¹ Вспомним «состояние души», которое умеет-де менять софист (см. с. 250).

² Нетрудно заметить, что, во-первых, знание определяется таким образом через знание, а, во-вторых, если в знание входит его приобретение, в саму его суть входит *незнание*.

³ Хотя, конечно, и этот аспект — знание как «хексис-состояние» — нуждается в специальном рассмотрении. В конце концов, Платон ведь описывает философское *состояние души*, вне которого вроде бы нет никакой философии.

⁴ Нам незачем пускаться в орфические мифы, чтобы уловить, как это платоновское *припоминание* принадлежит самому существу знания. Первым же открытием простейшей вещи мира дано уже *все*. Единица содержит в себе все числа и величины, слово — весь язык. Само *сущее* есть память о мире, и в нем, а не в потусторонних путешествиях души обретается память обо всем.

жем одновременно и обладать знаниями (в возможности, как скажет Аристотель) и не знать (на деле), поэтому-то мы и промахиваемся, ошибаемся, составляем ложное мнение.

Итак, мы снова убедились в возможности ложного мнения. И снова готовы согласиться с Тезтетом, что «знание есть истинное мнение». Но беда в том, что мы-то, со стороны, предположив схему истинного и ложного мнений, нашли возможность их различения, для самого же ложного мнения обнаружить в самом себе свою ложность *невозможно*. Когда мы ошибаемся и схватываем в нашей умственной голубятне не ту «птицу», мы-то как раз и не ведаем — и ни по каким внутренним признакам не сможем распознать, — что промахнулись. Ведь ложное мнение и состоит в том, что я, *не зная, полагаю, что знаю*. С какой же стати мне вдруг допускать, что я не знаю того, что не только *считаю* знаемым, но что и в самом деле *распознаю* как знакомый вид *существующего* (вовсе не как мое проблематичное понятие о существующем). Каково выводить людей из этого *состояния души*, Сократ испытал на собственной шкуре.¹

Ложных мнений, как водится, пруд пруди, вопрос теперь в том, как же, не будучи богами, отличить их от истинных. Говоря «знание есть истинное мнение», мы высказываем, вообще говоря, тавтологию, поскольку не указываем критерия истинности, присущего самому знанию. Если бы мы знали, что такое истинное мнение, тогда ничего не стоило бы определить и ложное мнение, но из определения мнения нет пути к различению истинного и ложного мнения.

Кроме того, повсюду славятся мудрецы-риторы. Их искусство не в том, чтобы обучить знанию, они, словно пользуясь этой внутренней неопределенностью формы мнения относительно истины и лжи, *убеждают* (πειθοῦσιν) и *заставляют принять мнение, какое им хочется* (δοῦναι ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται) (201 а).

Мнение, стало быть, не может быть формой знания, поскольку эта форма сама по себе не позволяет отличить ложного мнения от истинного.

¹ А что если схожую участь переживает и наш внутренний Сократ? Ведь это только кажется, что знание — вещь нейтральная, и далеко не в нем одном дело. Ложное мнение есть *состояние души*, с ним связана вся наша жизнь, быть может переживаемая как успешная и благополучная...

3.11. Знание и речь¹

Мы разговариваем, обсуждаем, рассматриваем мнения о знании, одни отвергаем, другие допускаем, но если есть то, *о чем* все эти разговоры «на досуге и на свободе», с отступлениями, блужданиями, тупиками, возвращениями, новыми начинаниями..., если вся пространность этих разговоров сосредоточена на одном *имеющемся в виду* — и выясняем в этом своем собственном единственном виде — существе, — пожалуй, этот *вид* (эйдос, идея) и может быть искомым *знанием*. Идея знания таинственным образом с самого начала ведет весь наш *разговор* о знании, хотя и *выясняется* (если, конечно, выясняется) — может выясниться — только в самом этом *разговоре*. Иными словами, она — *идея* — присутствует всем своим видом, *видна* только в стихии речи, разговора — *слова*. Такая герменевтика... Река сама показывает, где в ней брод, искомое незримо направляет разыскания, и сама дичь наведет охотников на след (ср.: 200 е—201 а).

Собеседники пересматривали порождаемые Тезтетом мнения о знании и отбрасывали их как выкидышей, негодных к жизни. Они зачеркивали все, что было сказано, и начинали с начала, как бы на пустом месте. Но разве, отбрасывая ложных претендентов на звание знания, они не *обучались* мыслить, понимать знание, а обучаясь, не становились ли они *мудрее* в том, чему обучались? Разве пройденный в беседе путь сопоставления, оспаривания, исследования *мнений* о знании не направлен от мнений о знании к *знанию* о знании? И может быть, знание в отличие от мнения вообще есть мнение *вместе* с таким вот *путем* к нему, проложенным в распутице со-мнений? Тогда, какие ориентиры позволяют вообще прокладывать этот путь, или — как мы заранее знаем (нашли) то, что ищем?

С чего обычно начинал Сократ свои беседы? Он просил *дать отчет* себе и другим в том, что, как ты думаешь, ты знаешь. Дать отчет — λόγον δίδοναι: не просто *иметь в виду*, как будто видишь сами вещи, а *высказать* то, что имеется в виду, как *свой взгляд* на вещи; высказав, *выслушать* возможное иное понимание, иной *взгляд*, т. е. оторвать свой взгляд от (своего же) вида вещей, увидеть имеющееся в виду *иначе*, втянуться в рассматривание и в обсуждение соответственно, научиться *видеть* сущее как нечто не

¹ См. тонкий анализ этой заключительной части диалога в упоминавшейся уже статье Т. В. Васильевой «Беседа о логосе в платоновском „Тезтете“» (Платон и его эпоха. С. 278—300).

совпадающее со *взглядами* на него, не отвечающее самой *форме* однозначного (декларативного) высказывания о нем, *форме*, а не содержанию мнения... Вот что значит подойти к чему-то истинному, а не мнимому.

Так может быть, это и есть недостающая деталь в идее знания: правильному мнению надо еще λόγον δίδοναι, *дать слово*, оправдывающее правильность? Слово, в котором это мнение (*взгляд, воззрение, внутренний образ*, то что *имеется в виду*, — словом, *эйдос*¹) высказывалось бы не просто как *суждение*, а как «сил-логизм», связь суждений, — *излагалось бы*, могло бы себя *от-спаривать, обосновывать*, указать мысленный путь к себе (*метод*), чтобы его не приходилось каждый раз заново ловить и то и дело промахиваться.

Тогда *определение* знания... Уместно вспомнить, что где-то в самом начале Сократ объяснил Теэтету, что значит ответить на вопрос: это значит «охватить одним видом и выразить одним логосом» (148 d, см. с. 229). Логос тут означает *определение*, и именно *определения* знания были предметом всего разговора. Так, может быть, мы наконец и пришли к тому, что нашли эту мимоходом сказанную формулу в качестве самой идеи знания? *Определение* знания, говорим мы, может звучать теперь так: «знание есть истинное мнение (воззрение; истинный взгляд, вид), сопровождаемое логосом, а то, что *без-логосно* — вне знания (τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης); и то, по отношению к чему нет логоса, есть не-допускающее-знания (οὐκ ἐπιστητά), как они это называют; то же, что имеет (логос), то — допускающее-знание (ἐπιστητά)²» (201 d).

Мы оставили логос без перевода, как место возможных толкований. Но как же нам его *толковать*, как перевести? Как *понять* логос в этой формуле? Прежде всего обратим внимание на то, что в этой последней части беседы Сократ как раз этим-то и занимается: как *понять логос* в этом определении, что оно будет означать,

¹ Поскольку *докса*, как мы помним, означает сложившееся понятие и внутреннее суждение, вынесенное душой после размышления, т.е. внутреннего же разговора с самой собой (189 d и сл.), она может быть передана русским словом *воззрение*, «в котором присутствует значение „суждения“, „учения“, „мнения“, но при этом еще и сохраняется осязаемая связь с непосредственным восприятием, видением, рассмотрением...» (Васильева Т. В. Указ. соч. С. 283). Близко к «мнению» и еще более употребительно выражение «взгляд» («на мой *взгляд*»).

² ἐπιστητά и οὐκ ἐπιστητά — «сущее», допускающее знание, и «сущее», не допускающее знания, — это *неологизмы* Платона, что и подчеркивает Теэтет, ссылаясь на «тех», кто, по слухам, так говорят. См. комм. М. Нарси: *Platon. Théétète*. P. 366, n. 421.

если логос *понять* так; что — если иначе. В этом отношении нам лучше следовать за Платоном.¹

Во всяком случае «определение» тут подойдет едва ли: определений знания собеседники разобрали несколько, тем не менее все еще ищут *правильное* определение (пришлось бы снова добавлять некий логос, оправдывающий и логос-определение, впрочем, мы ведь в нем и находимся). Не будем, однако, гадать, посмотрим, как разворачивается тема логоса самими собеседниками.

Отправной точкой Сократ делает нечто противоположное логосу — алогон — и понимает это прямо: то, что не может быть высказано, о чем ничего не может быть высказано, от чего ничего нельзя услышать и чему ничего не может быть приписано. Таковы (таково) первоначала (первоначала). О них нельзя сказать ни «есть», ни «не есть», ни «само», ни «одно», ибо каждый раз это были бы предикаты, т.е. какие-то части, стороны, качества, и подлежащее не было бы *первым, простым*, ни к чему далее не сводимым и ни на что далее не разложимым.

Отправной точкой, правильнее сказать, Сократ делает, конечно, не смысл слова, а опять-таки *онтологию*: то, о чем возможно — или невозможно — знание. Простое единство первоначала — единого или единицы — не допускает логоса. Если логос — в виде членораздельной речи, суждения, определения, слова — являет собой членораздельную связь — строй, склад, соотношенность — *сложного*, то первые начала, «из которых составляемся мы и все прочее», равно как и первые начала, из которых составляется сам логос, — по определению — *логоса не имеют* (λόγον οὐκ ἔχον). Первые начала *алогичны*; переводя на латинский — *иррациональны*. А значит — не допускают знания, не могут быть тем, о чем может быть знание (οὐκ ἐπιστητά) (201 e—202 c). Между тем, казалось бы, что единственное, о чем как раз может быть знание, причем знание только истинное, ибо тут невозможно ошибиться, промахнуться, — это и есть само единственное, простое: оно либо есть, либо нет, его можно либо знать, либо не знать, и все.²

Сократ далее поясняет эту предельную онтологию на самом простом и ближайшем: на самом *слове*. Слово, которым мы что бы то ни было сказываем, способно сказывать и тем самым давать знать, потому что речь складывается из фраз, фраза из слов, само слово складывается (слагается, сплетается) из слогов, а те, в свою очередь, из букв. Буква же имеет *наименование* (альфа, бета, гам-

¹ См.: Васильева Т. В. Указ. соч. С. 283 и сл.

² См.: Аристотель. Метафизика. IX 10, 51 а 35—52 а 10.

ма.; аз, буки, ве́ди...), но сама есть нечто *алогон* (несложенное). «Вот почему *стихии* (первозлементы, — в д. сл. *буквы*) не суть ни сказываемое, ни узнаваемое, а чувственно воспринимаемое (*ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι αἰσθητὰ δέ*)» (202 d).

Обратим внимание на это неожиданное возвращение *чувственного восприятия*, причем опять-таки по отношению к перво-стихии, теперь уже, правда, противоположного рода (неделимые, неуничтожимые, неизменные единицы-фигуры; возможно, тут Платон и в самом деле имеет в виду атомистов), но так же точно *алогичной, агностичной*, как и текучая стихия ощущений. Как видим, *эстетис* — в каком-то ином, видно, смысле, чем тот, который уносил нас в потоке, — оказывается снова в деле, к тому же на первых ролях. Роль эта кажется понятной. В самом деле, слово, составленное из букв, что-то само говорит и о чем-то дает знать, буква же имеет название и собственный неделимый вид (фигуру), который можно только видеть, или звук, который можно только слышать (а не понимать как звучащее слово). Не зная языка, мы слышим только высоту звуков и видим только очертания и цвет букв (см. 163 с). Тон, означаемый нотным знаком, мы слышим, музыка о чем-то нам говорит. Единицу мы видим («Единица есть <то>», через что каждое из существующих считается единым)¹, число сообщает нам о количестве или величине. Вот, пожалуй, что значит, что первые начала не имеют логоса, а имеют только *вид*, стало быть, распознаются только чувственным восприятием... Впрочем, каким таким зрением мы «видим» единицу и на каком языке говорит нам музыка или вещают числа?!

Если же знание есть «мнение (воззрение, взгляд) с логосом», то такому знанию первостихии не подлежат. О первых началах, значит, мы не можем иметь *знания*, а только *истину* (202 с), причем истину чувственного (?) восприятия.

Знание и речь, без которой, как мы предположили, знания нет, возникают, когда мы *сочетаем, слагаем* буквы в слоги, слоги в слова, слова в фразы. Но как, собственно, это происходит? Как две порознь «алогичные» буквы вместе образуют «логос», например, слога? Что тут значит это *вместе? Обе? Или одно? Два* не дающих знания начала не могут *оба* дать его. Это было бы *ἄλογον* — говорит Теэтет («нелепо», «не имеет смысла», *absurd, non-sense* — переводят переводчики; надо слышать это обиходное значение слова, когда Сократ называет первозлемент *алогон*) (203 d). Но все

¹ Μὴνὰς ἐστὶν καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται: Начала Евклида. Кн. VII—X / Пер. Д. Д. Мордухай-Болтовского // Указ. соч. Кн. VII. С. 9 (опр. 1).

же, может быть, что-то тут происходит еще, помимо простого сочетания, некое превращение *двух* в *третье*. Ведь многобуквенное слово значит (говорит) что-то одно. Даже длинная речь может иметь *одну* тему. А разве музыкальная мелодия — это просто набор различных нот? Или *тройка, четверка, пятерня, дюжина* — просто три, четыре и т. д. *единицы*, а не каждое число — единица в своем роде? Не образуют ли *все* элементы, составляющие целый слог, да более того — складный, связный, хорошо сочиненный — целостный *логос*, «одну какую-то идею — *μίαν τινὰ ἰδέαν*» (203 с),¹ «один образ, имеющий свою собственную, отличную от элементов идею» (203 d)?

Но чем же тогда этот единый, не делимый, по нашему предположению, на части («другой, чем элементы») *образ, вид* будет отличаться от столь же единого и неделимого (атомарного) *вида* элемента? Ведь *целостность* (единство) логоса, не имеющего частей, превращает этот логос в «алогичный» *эйдос*, который можно только *видеть* и о котором ничего нельзя *сказать*, а если такого эйдоса (идеи) не складывается, то можно ли говорить и о логосе?

Итак. Логос, в котором, как предполагалось в обсуждаемом теперь определении знания, следует высказать (сообщить другим и самому себе) свое мнение, раскрыть единый *образ* моего мнения (воззрения, взгляда) в словах, превратить его в суждение, провести через сопоставления с другими мнениями на *тот же* «предмет», через «аналогизирование» и «силлогизирование» и таким образом, возможно, дать ему силу *знания*, — этот логос (силлогизм, даже система аподиктических, как назовет это Аристотель,² силлогизмов) исполняет свою задачу, т. е. достигает связности и сосредоточенности целостного знания, когда *исчезает* в недели-

¹ Опять припомним, что, отыскивая определение знания, мы как раз и задались целью найти такую *одну идею* и соответствующий ей *один логос*. Теперь спрашивается, не находятся ли эти два требования в противоречии друг с другом?

² Речь идет о *доказанности*. В проблеме *недоказуемых начал* аподиктического (или эпистемического, т. е. *производящего знания*) силлогизма у Аристотеля мы встречаемся с тем самым кругом вопросов, который сейчас намечается Сократом. При этом и определение знания, от которого отталкивается Аристотель, весьма близко к тому, что мы обсуждаем: «Мы полагаем, что знаем каждую вещь безусловно, а не софистически, приводящим образом, когда полагаем, что знаем причину, в силу которой она есть, что она действительно причина ее и что иначе обстоять не может. Итак, ясно, что знание есть нечто в этом роде, ибо что касается незнающих и знающих, то первые *полагают*, что так обстоит дело, а знающие и *знают*, что так обстоит дело» ([пер. Б. А. Фохта]. *Аристотель*. Вторая Аналитика. I 2, 71 b 9—14).

мом *эстетисе*, в восприятии единого вида, имеющего свою собственную идею, которая должна быть отмечена апофатическими определениями «алогон», «агностон». Которая не допускает знать себя так, как *знает* логос. То сущее, которое по самому определению его бытия вообще можно знать, имеет — по этому самому определению — характер *первоначала* (единство, атомарную целостность, неделимый вид (если слог не имеет частей и есть одна идея, говорит Сократ, он относится к тому же виду, что и буквы) (205 d)) и, стало быть, по тем же самым определениям знать себя — логосом — не допускает, а ведь просто *эстетическое восприятие*, равно как и *имение своего взгляда* на вещи также не могут претендовать на трон *знания*.

Впрочем, убежденные этим рассуждением, мы пришли бы к ошибочному мнению, будто знание заключено в некоем интуитивном схватывании целого.¹ Если бы мы первым делом и более всего в каждом искусстве не изучали то, что в нем самое, казалось бы, частное и частичное — первоэлементы во всем их множестве и различии (азбука, натуральные числа, ноты и т. д.), то ни о каком знании вообще, тем более о схватывании целого, не могло быть и речи. Недаром часто вместо «он (она) *знает*» говорят «она (он) *разбирается*» в своем предмете. Знание детально, подробно и различительно, и, не зная *более всего* первоэлементов, ничего вообще различить в хаосе сущего нельзя. Вот почему наиболее *совершенное* (τελεωτάτην) знание должно быть все же «с логосом» (206 с).

Такова одна из фундаментальных апорий греческой (и всей нашей) мысли, которая легко распознается в непритворных примерах Сократа с буквами и слогами,² и логос, понятый как *отчет* о логическом (из первоначал) строении сущего, приводит к пониманию не столько возможности, сколько глубокой апорийности знания (*эпистемы*).

Присмотримся же снова к тому, что стало главным предметом рассмотрения, к логосу. Что если λόγος διδόναι понять не по-сократовски, а по-простому: не *дать отчет*, а *дать слово*. Дать слово мнению — значит просто высказать его (λέγειν), т. е. «с помо-

¹ Может, оно и так, если б только знать, что такое это «интуитивное схватывание», как оно выполняется или хотя бы как «схватить», что схватывание удалось. Парадокс такого рода выражений (весьма распространенных не только в толкованиях, но и в переводах) в том, что они кажутся понимающими равно в той мере, в какой непонятны.

² Все проблемы философии сосредоточены, можно сказать, в таких простейших вопросах: как это 1+1 есть 2, а м и а есть ма?

щью глаголов и имен¹ вывести в звуке на свет свою мысль, запечатлевая мнение в потоке, льющемся из уст, как в зеркале или воде» (206 d). Логос есть просто *речь*. Говоря, я, стало быть, вывожу на свет то, *что* хочу сказать; высказывая, показываю, выявляю свою мысль в потоке речи, даю течь изменчивой речи, чтобы в ее потоке могла отобразиться неподвижная и единая *идея* (говоря проще, *мысль, мнение*), — то, *что* я имею *в виду*. Может быть, определение *знания* как «правильного мнения с логосом» и значит только то, что знание не есть просто *имение* правильного мнения. *Внутренний образ, вид*, единый и неделимый, *восприимлемый* неким *внутренним* чувством, — выясняется, становится собственно *видным* (т. е. самим собой: *видом*), лишь будучи проявленным, явленным в потоке речи? Вот это-то и есть *знание*. Знание же, которое оставалось бы только внутренним, «несказуемым», «неизреченным», — было бы только *мнимым* знанием.²

Что же, все дело *знания* сводится только к *умению правильно высказать* свое мнение? Высказать то, что кто-либо имеет в виду. А это, если только человек не слеп и не нем, рано или поздно сможет каждый. «И следовательно, ничье правильное воззрение не окажется вне знания» (206 d).³ Не надо только забывать, что нельзя иметь в виду «ничто». Имея в виду что-то, каждый что-то и знает, а высказывая, показывает, что знает. Ведь в основании мнения (моего воззрения, взгляда) лежит нечто *осязаемо, зримо* схваченное — тем более схваченное *внутренним* чувством — всей душой, а это значит обладающее некой интимной (чтобы не сказать мистической) очевидностью и проникновенностью, — т. е., скажем точнее, — не столько схваченное мною, сколько схватившее, охватившее меня, т. е., далее, стало быть, — еще точнее — не *вид*, не

¹ Здесь речь не идет, собственно, о таком определенном различении «глаголов» и «имен», как то, которое Чужеземец проводит в заключительных эпизодах «Софиста» (262 d—262 e). Слово *rhema* может означать просто любое слово, не являющееся *именем*, или *выражение*. См. комм. М. Нарси: Op. cit. P. 369, p. 442.

² «Мнимое знание» выражает некое противоречие, а именно, *считая* нечто, что таится исключительно во *мне*, *знанием*, т. е. чем-то большим, чем я, я по *умолчанию* присваиваю этому *только моему* всю силу *знания*, в котором — опять-таки по *умолчанию* — норовлю укрыть все *только мое*. В результате я одновременно и освобождаю себя от какой бы то ни было ответственности за это *несообщимое* безответное знание, и проникаюсь несоразмерным уважением к себе как *живому носителю* этой *тайны*. Это противоречие называется *само-мнением*.

³ Привожу исправленный перевод, опубликованный в сб.: Платон и его эпоха. С. 295.

эйдос, не *идея*, не то, что можно охватить взором, не сливая с собой, а некая *сила*.¹ Что же, спрашиваем мы, умение сказать, показать захватившее нас, умение говорением, речью захватывать слушателей — таково *знание*?..

Но ведь это и есть то самое каждому свое истинное знание, это и есть то, каким-то странным образом вполне совместимое с ним верховное искусство-знание, искусство владения *логосом*, о котором с самого начала беседы говорил и, видно, все еще продолжает говорить нам сократовский Протагор.² И если *идея* выходит на свет, сообщается, может стать общей, может открыться для приобщения к ней, только отражаясь в потоке *логоса*; если, далее, некое *отражение* в потоке *логоса* может восприниматься как *идея*, то и в самом деле тот, кто владеет *логосом*, владеет, можно сказать, всем. Если *логос* есть голос сущего, идущий сквозь душу человека, если он есть вещание вещей, то владеющий этим вещанием владеет силами самого сущего...

Но может быть, *логос* в определении знания значит нечто иное, чем просто *слово*, *речь*, *высказывание*, даже *объяснение*? «Может быть, говорящий <так> сказал <имел в виду> не это, а то, что каждый, если его о чем-то спрашивают, должен быть в состоянии дать ответ вопрошающему, исходя (δία) из первоначал <стихий>» (207 а)? Вот что значит λόγον διδόναι — дать отчет, дать ответ — не просто *высказать свое мнение*, а *разобраться* в этом мнении, разобрать его до первоначал, т. е. до чего-то по природе *не разбираемого* и затем ответить на вопрос, исходя из этих первоначал, связывая, сплетая их в некий *сил-логизм*.³ Итак, мы, кажет-

¹ Об этой «силе» см. платоновский диалог «Ион».

² Так платоновская (философская) критика софистики показывает нам природу внутренней связи — интимной привязанности — индивидуального самомнения, опирающегося на *собственный* опыт, и публичной демагогии, будто бы проникающей *логосом* в собственный опыт общины. Если *знание* (истина) есть мнение (которое всегда *истинно* не столько потому, что я его имею, сколько потому, что *оно* имеет, захватывает — как само сущее — меня), отображенное (выраженное) в речи, то умение *изобразить* речью такое — захватывающее — мнение, иными словами, *искусство владения речью-логосом* есть, как верно считали софисты, искусство владения людьми. Об этом-то сократовский Протагор и говорил нам (167 а—d).

³ Сократ, стало быть, возвращает собеседников к тому смыслу *логоса*, который с полным правом можно назвать *логическим*. Этот смысл не избирается, а впервые здесь обособляется, осознается, определяется. Мы присутствуем не больше не меньше, как у истоков *логики*, и следует с особым вниманием отнестись к *контексту* ее возникновения, чтобы не упустить ничего из того, что будет впоследствии упущено и станет источником множества недоразумений в понимании *логики*, вплоть до сего дня.

ся, возвращаемся к тому — *логическому* — пониманию *логоса*, с которого и начинали рассмотрение.

Однако приводимые примеры не советуют нам спешить с такими определениями. В качестве образца дается знание мастера, знание-искусство. Мастер восполняет правильное мнение *логосом*, поскольку способен изложить существо вещи во всех деталях (297 с). Впрочем, и этого еще мало.

Плотник не только имеет правильное мнение о том, что такое телега (может с первого взгляда распознать ее), не только может рассказать о деталях телеги, но кроме того — главное — может и на деле, и на словах разобрать телегу на все ее сто частей, а затем собрать ее снова. Вот что такое *логос* и вот что такое *знание*.

Теперь мы замечаем: мало иметь правильное мнение (знак в душе, с помощью которого распознается то, о чем это мнение составлено), мало также и знать все части-первоначала этого сущего, потому что простое перечисление частей (или букв имени) не есть знание вещи. Знаток знает свой предмет, потому что знает *как*, в *каком порядке*, по *какой схеме* собирать целое из первоэлементов. Знание, скажем мы теперь, есть знание (мы уже не стыдимся этих кругов в определении) *порядка*. Вот этот *строй*, *склад* вещи и есть тот *логос*, который надо присоединить к знанию первоэлементов и к правильному мнению о целом, чтобы получилось *знание*.

Впрочем, мы ведь умеем правильно писать имя «Теэтет» не потому, что просто знаем буквы, но и не потому, что являемся *знатоками* в грамматике. Мы знаем буквы, мы умеем правильно написать и распознать имя *Теэтет*, — но знание ли это знатока? Да и тот, кого мы называли *знатоком*, знает, *как* построить целое из деталей, потому что уже имеет в голове *образ целого*, который он не строил и, вообще говоря, не знает, как построить.¹ Стало быть, можно и без знания иметь правильное мнение с *логосом* (сливающимся здесь с *эйдосом*) и знание деталей.

¹ Признаюсь, я испытываю в этом месте серьезные затруднения. Казалось бы, смысл *логоса* как *способа*, *метода* изготовления, построения чего-то очевиднейшим образом напрашивается здесь. Но очевидность эта господствует только в «нашем» уме, который по преимуществу все еще остается научно-техническим. Между тем знание-*эпистема*, что без затруднений переводят как *научное знание*, имеет совершенно иной смысл для греческой мысли и греческой философии, в частности. Знание-*эпистема* это то, что с самого начала допускает, ведет и определяет направленную к ней мысль и сама по себе есть окончательная установленность и остановленность. Платон, если я не ошибаюсь, подчеркивает здесь следующую трудность: если знание есть умение построить вещь, а умение построить вещь предполагает знание помимо деталей-первоэлементов еще и формы-схемы построения, то эту-то форму мы не

Итак, после истолкования *логоса* в нашем определении знания как *речи*, — истолкования, прямо приведшего нас к софистам, после истолкования его как способа построения целого из первоначал, — истолкования, во всех своих элементах (первоначало, целое, форма, лежащая в основе способа) приводящего в тупик, Сократ переходит к третьей и последней попытке истолкования *логоса*: *признак* (σημεῖον), по которому то, о чем спрашивают, можно отличить ото всего остального, отличительный признак (208 с).¹ Если спрашивают, что такое Солнце, достаточно, пожалуй, ответить: «самое яркое из небесных тел». Это и значит, «как говорят некоторые», схватить *собственный логос* вещи в отличие от *общего логоса* (например, *небесное тело*) (208 d).² Но, во-первых, отняв этот *отличительный признак*, мы вовсе не остаемся с *правильным мнением*, а если *правильность* образа, который я составил о чем-то или о ком-то, как раз и состоит в том, что я улавливаю их отличительные признаки, или — если правильно иметь в виду и значит правильно различать, то никакого дополнительного *логоса* в отличительном признаке не содержится...

... И так далее, как говорил, обрывая чтение стиха, В. Хлебников. «Мы все еще беременны знанием и мучаемся им...» (210 b).

4. УМУДРЕНИЕ

Что же, знаем ли мы теперь, «что такое знание»? Или наши разыскания и блуждания оказались тщетными? Ведь все пути, на которых мерещились нам ответы, как кажется, заводят в тупик. Впрочем, если вспомнить исходный вопрос диалога — «учиться, не значит ли становиться мудрее в том, чему учишься?», — то отрицать нельзя: возможность кое-чему научиться у нас была, наше понимание знания могло бы стать чуть *мудрее*.

Выслеживая знание, платоновский Сократ посвящал собеседников в собственную мудрость, мудрость *незнания*. Что же в этой

строим. Или ее нет, и тогда я не знаю, или она есть, и тогда я имею знание до знания. *Изобретение* новой формы здесь *принципиально* немыслимо. В нововоевропейском же научно-техническом мире *только* это и оказывается значимым, и не потому, что он научно-технический, а наоборот, мир этот развернулся как научно-технический, поскольку, как *устроено*, *каким методом построено*, становится *метафизически* значимым.

¹ Это определение, как известно также с большим будущим, в особенности значимым оказалось для схоластики.

² Этот смысл *логоса* можно было бы назвать *таксономическим*.

мудрости: смиренное признание человеческой ограниченности (конечности)? — трезвая констатация того, что ответ все еще не найден, но поиски надо продолжать? — трагическое недоумение?.. Что же значат подобные выводы для Платона, утверждавшего, как нас уверяют, что корень всех добродетелей — в знании и что никто добровольно, т. е. *зная, что делает*, дурно не поступает?

Но ведь именно только тот, кто *все* поставил на *знание* (на ответственное бытие), и может открыть глубинную *загадочность* этого «феномена». Напротив, заранее *зная*, что «наше человеческое знание всегда ограничено», что «есть, конечно, рационально постижимое, но кругом полно также и иррационального», что «чувство, жизнь умнее разума» и т. д., мы останемся в неведении и о знании (мышлении, понятии, разуме, ratio...), и о том, где пролегают и что означают его «границы». Мудрость *незнания* — это мудрость *знатока* в своем деле, мудрость художника. Только знатоку, в совершенстве владеющему своим делом, своим предметом, этот «предмет» открывается (может открыться) в его *само-бытности*, т. е. неподвластности, неуловимости, своеволию — в загадочности собственного бытия.

Первый же ответ Тезтета вполне правилен: узнавать — значит научиться, обучаться: усваивать, присваивать, делать своим (знанием = навыком, умением, искусством). Но и заключительный вывод Сократа, что за время беседы мы не только ничего не усвоили, но скорее уж утратили и то, что имели своего, и вот остались с пустыми руками и тяжелой душой, — и этот вывод имеет смысл очередного *ответа*: знать — значит стать мудрее относительно знания, т. е. (1) узнать, открыть, заметить свое собственное (человека) незнающее бытие (своего рода бытие небытия); (2) узнать, открыть, заметить собственное, не-при-сваемое, не-знаемое бытие сущего, узнать его в том *отпоре*, который сущее оказывает *напору* усвоения и которым оно — сущее — дает знать о себе *самом*.

Неизбывная спорность знания, внутренний спор самих *идей, пониманий, толкований* — целостных *логик* — знания как раз и обращает внимание к сущему во всей загадочности его бытия. Ясно также, что только сам этот спор и способен задать загадку бытия, озадачить бытием так, что никакое мистическое *знание* не сможет успокоить нас своим недоразумением.

То, как сущее дает о себе знать своим противлением знанию, сказывается в диалоге по-разному.

Во-первых, — всем диалогом. Менее всего представляется он педагогически выстроенным путем через ложные мнения к истинному. Учительский-то результат диалога как раз отрицательный.

Мы не выходим из блужданий слепой чувственности к свету идеи. Будь это уместно, нетрудно было бы показать, что все моменты знания — «эстесис», «докса», «эйдос», «логос», «нус» — не могут быть у Платона сведены в однозначную иерархическую структуру, все они могут быть «главными», определяющими идею знания.¹ Платон не ведет нас хитроумно к своим «идеям». Каждый раз рассматривается *целостная идея* знания, соответствующая *целостной идее* мира. И спор, который ведется в диалоге, вовсе не только спор философа с софистами по поводу знания. Глубинный спор ведется между разными целостными идеями знания, которые не могут быть сведены в одну. Если наше упражнение в замедленном чтении диалога, стремившееся — вслед за Платоном — вдуматься в «правду» каждой выдвигавшейся идеи знания, умножило разночтения, вовлекло в разговор новых собеседников (среди них в качестве собеседника, способного оппонировать античной идее знания в целом, следовало бы, разумеется, дать слово и тому, кому я с порога заткнул рот: нашему собственному *гносеологическому* пониманию знания, все еще слишком самоуверенному, чтобы отказаться от роли окончательного истолкователя и согласиться быть всего лишь собеседником) и тем самым увело с прямого пути, — оно было успешным.

Во-вторых, неуловимая знанием бытийность сущего дает себя знать в *апориях*, открывавшихся в *каждой* идее знания. Каждая идея знания, продуманная до своих оснований, оказывается также вполне определенной идеей *незнания*.

Подытожим в двух словах наше чтение, пересмотрев основные гипотезы с этой точки зрения.

1. Уже в разборе первой гипотезы (знание = чувственное восприятие) выяснилось, что о знании вообще можно говорить лишь там, где есть *различие*, где — уже в самом бытии — возможна игра между знанием (восприятием) и незнанием (ускользанием). Если знание понимается как совпадение с самим бытием, впадение в бытие, слияние с «предметом» и т. д., то именно потому здесь нельзя уловить никакого знания, что исчезает различие: нет ни возможного «что» знания, ни возможного «кто». Поток существования уносит все (и само существование) в неопределенность. Чтобы здесь возникла ситуация возможного знания, необходимо предположить некую *двоякость*: производящее впечатление и испытывающее его или схватываемое и ускользающее. Неуловимая стихия несущегося (текущего, горящего, сражающегося) бы-

¹ См., к примеру, схему «знания» в VII письме Платона (342 b—d).

тия дает себя знать только «логической» хватке мерного космоса (Гераклит).

Художник знает «натуру» вовсе не как поток переживаний, но, разумеется, и не как мертвую модель. Его «*природа*» — жизнь форм, текущих ритмов, бегущих очертаний, мгновенно складывающихся смыслов, соцветий, созвучий. Здесь нужно, как говорил Ван Гог, во-ображение, введение изменчивого в уловимый образ. Нечто такое, как знание, возможно потому (скажут пифагорейцы), что в потоках существования пробегают ритмы, метры, симметрии, аналогии... В мире, как в музыке, есть *строй* — уловимый, запечатлеваемый, — хотя *строй мира* и неуловим, как музыка. Мы не расслышим музыки без математики, но не расслышим ее также и без текучей стихии звука.

2. Другая идея. Знание — это особенность человеческого существования. Планеты, деревья, животные и так «знают», как быть, человек же — единственное существо, способное *не знать* (как быть, что значит быть) и потому *озадаченное* знанием. Мы отвечаем на вопрос: «Что такое знание?». Обратим же внимание теперь на *бытие* незнания, на незнание как бытие. Стоит спросить, «что такое или как возможно *незнание*?» — и человек открывается как существо, в средоточии своего существования *озадаченное самим существованием*.

Лишенное естественных «умений» (зоркости, чутья, скорости, ловкости, клыкастости, инстинктивной реактивности...), это существо получило способность изобретать искусственные. Оно *узнало*, как расположиться со своим человеческим хозяйством в божественном хозяйстве космоса (см. «Труды и дни» Гесиода). Оно — это существо — живет не в хаосе впечатлений, состояний, ситуаций, случаев, а в *космосе* и *логосе*, — в сообществе с богами и стихиями. Здесь мало одной впечатлительности и восприимчивости, здесь возможны знатоки и неучи, умельцы, мастера своего дела, специалисты, к чьим знаниям мы вынуждены прибегать за помощью.

Кроме того, человек сам одарен «логосом» — разумной, членораздельной речью, позволяющей ему договариваться, сговариваться, но также и разноречить, оспаривать, судить — словом, жить сообща не «по природе», а «по установлению», которое само может быть обсуждаемым, поскольку «логос» (общение по поводу общности) и составляет «природу» этого «животного». И вот мы попадаем в новую *стихию* — стихию речи: утверждений, отрицаний, оспариваний, опровержений, обсуждений, разногласий, согласований... Царство софистов и ораторов, но и поприще *фи-*

лософа, который и тут, в опасной сфере, где от знания зависит благополучие, а то и жизнь человеческого сообщества, открывает предопределенное и скрываемое этим знанием (общепринятым, традиционным) *незнание*: сомнительность убеждений, проблематичность благодетельной мудрости общепризнанных мудрецов. Знание, не мнящее о себе, но и знающее себя как знание, не просто имеется (как мнение, пусть и истинное), не просто утверждается, но доказывается, т. е. держится не человеком, его имеющим, а *собственными началами*, истинность которых никак не зависит от человеческих мнений. Характером своей всеобщности знание бесконечно превосходит вековые общепринятости любой общины. Оно держится не принятой (пусть и обще-), не чьей-то убежденностью или верой, а собственной формой, собственными началами.

3. Третья идея. Знание есть знание, а не мнение, поскольку оно таково (т.е. знание, а не мнение) по собственной форме, а не по чьему-то убеждению, если оно *логично* строится из первоначал и само поэтому являет собою нечто начало-подобное. Здесь-то в конце концов или начале начал мы и сталкиваемся вновь с фундаментальным незнанием, незнанием, которым *мыслим* эти самые первоначала. Мы вновь открываем, что если и можем знать первоначала, то также некой *эстетикой*, правда, смысл этого «восприятия» едва ли не противоположен смыслу чувственного восприятия в первой гипотезе. Речь идет о чем-то вроде *ощущения ума*, о том, как ум *касается* (Аристотель) своего «предмета» (мыслимого), чуть ли не *осязает* его умом (?). (До крайности странно, что Платон не обращает никакого внимания на эту вторичную «эстетику», явившуюся снова в конце пути.) Перед нами также новая и тоже противоположная первой («текучей») идея бытия. Соответственно и новое пограничье знания и незнания. Знать, т.е. соприкасаться с самим бытием, значит теперь как раз не *сливаться*, не *совпадать*, не *уноситься* стихиями существования, а именно *касаться* точкой касания и общаясь и онтологически различаясь — как одно само-бытие и — всем бытием отличное от него — другое самобытие. Они стоят лицом к лицу.

Что же, этим касанием обретаем ли мы желаемое знание, завершаем ли наконец космос и логос в цельный прекрасный *эйдос*, эйдос ума, знающего собственное место и назначение каждого существа, — как чему лучше быть? Вопреки недальновидным предвосхищениям метафизиков поэт и философ, внимательность которых не дает им увлечься захватывающими состояниями мистиков, замечают другое. Именно там, где космос готов открыться нам во

всей своей божественной красоте и завершенности, развертываются великие «космические войны». Божественный космос вспыхивает огнем, разражается космическим сражением, которое, по слову Гераклита, «отец всего и царь всего» («сражение» хаоса и космоса, смертных и бессмертных, старых и новых богов). Взор трагического поэта и мысль философа, стремящиеся дойти «до оснований, до корней, до сердцевины», открывают здесь, в средоточии космоса, в основаниях логоса (речь идет об античности, хотя и не прошлой, а настоящей), — открывают всей силой поэтической «космичности» художника и теоретической «логичности» мыслителя — стало быть, необходимо, неустранимо, неукротимо — само бытие как некое «алогон» (несказуемое), «анонюмон» (неименуемое), «анозтон» (немыслимое), «агностон» (неузнаваемое).

Беседа не привела к *знанию* о том, что такое знание, все родившиеся «дети» оказались «нежизнеспособными», но, возможно, мы стали *мудрее* в понимании знания и заметили, что знание и мудрость — не одно и то же, как не одно и то же рожденное и рождающее. В результате обучения у Сократа и долгих размышлений мы *вернулись* в положение учеников, казалось давно преодоленное. Из сложившихся и усвоенных знаний, к которым люди, казалось, однажды пришли, мы возвращаемся в стихию продолжающегося мышления. Видимо, Сократ сохраняет свою иронию до конца: говоря, что помогает рождать знания, он обучает собеседников только *своему собственному* искусству, искусству родовспоможения, которое и считает настоящим даром, полученным им вместе с матерью от бога (ἐκ θεοῦ ἐλάχιστον).

1997 г.

II. ТВОРЯЩИЕ СЛОВА

1. О НАЧАЛАХ¹

Давным-давно мы проводили семинары-чтения по «Элемен-там теологии» Прокла. Если не ошибаюсь, мы пришли тогда к выводу, что логика *про-исхождения* единого многим, развертываемая Проклом, гораздо ближе логике средневековой мысли, чем античной. Меня же сейчас интересует как раз отличие, причем отличие принципиальное, *из-начальное*. На мой взгляд, неоплатонизм в самом деле доводит античную логику до того предела, которым она внутренне граничит с логикой средневекового ума, но эта-то граница и разделяет их радикально. Иными словами, мы оказываемся здесь в той логической ситуации, которая в диалогике называется *точкой трансдукции*. Это точка, в которой одна эпохальная логика (одна логическая культура ума), сосредоточиваясь в своем начале, вдумываясь в основополагающее начало своей архитектоники, одновременно и (1) внутренне (= логично) *переходит* в логику, изначально (эпохально) иную (пред-полагает ее, допускает, делает мыслимой), и (2) решительно *расходится* с этим допущением, отступает от этого пред-положенного ею же *хода* мысли, не допускает своего *снятия*, отвечает открывшемуся новшеству *новым* самоопределением. Трансдукцию — в отличие от *индукции* («переход от частного к общему») и *дедукции* («переход от общего к частному») — можно определить как переход от общего к общему. Это *внутренний* переход к тому, что оказывается целиком и полностью *вне*, переход к тому (допущение того), что изначально, в корне ума и бытия *расходится* с исходным.

¹ Доклад на заседании культурно-логического семинара «Архэ».

В отличие от *редукции* («сведение логического к нелогическому») трансдукция есть *возведение* логического мира к его собственному началу и открытие в нем — в собственном начале — начала иного (возможного) логического мира...¹

Что касается первого движения, а именно преобразования классической античной *эйдологике* в неоплатоническую, то обсуждавшийся нами не раз платоновский «Парменид» дает очень хорошую точку отсчета. В «Пармениде» рассматриваются различные взаимоотношения между *началами бытия* (для античного мышления), и каждый раз мы сталкиваемся с *апориями*, — с тем, что начала единого и многого в отношении к бытию оказываются взаимоисключающими и взаимопредполагающими. Я напомним вкратце (хотя это напоминание всем известного), что единое — необходимое *начало бытия*, — рассматриваемое как единое, может быть определено только *негативно* (апофатически) путем *отрицания* всех предикатов, которые так или иначе относятся как раз к бытию. Иными словами, в едином самом по себе нет (не есть) ничего («есть» ничто)... Нет ничего, что могло бы отнести его к бытию. Соответственно оно не может быть мыслимо как сущее, хотя сущее не может быть мыслимо не единым. *Существующее же единое* (τὸ ἓν ὄν) по необходимости, стало быть, должно быть внутренне соотносено со многим, равно как и многое оказывается существующим, когда внутренне соотносено с единым. Рассматривая это внутреннее *соотнесение*, мы находим, что существующее (бытие) определяется взаимоисключающими, противоречащими друг другу (внутренне спорящими друг с другом) определениями: оно и конечно и бесконечно, и в себе и вне себя, и покоится и движется, и т. д.

Вот эти-то *апории* в неоплатонизме и *решаются*, решаются путем переосмысления всей логики рассуждения. Во-первых, на место *апории* ставится своего рода *дедукция*, платоновская философская *диалектика* превращается в своеобразную теоретическую дисциплину (*эпистема*). Во-вторых, эта дедуктивная — выводная — связь (*πρόδος* — *про-ход, выход, исхождение* — термин, известный нам в латинском переводе — *emanatio*, от *етапо* — *вытекать, проистекать*) мыслится иерархически, от высшего начала к низшему. Важно, что исхождение (истечение) еще не определяет смысла начальности начала (истока), если само

¹ См.: Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991. С. 80, 84; Библер В. С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 26—29, 81—94, 193, 212, 432—433.

исходящее не существует таким образом, что одновременно и *возвращается* к этому началу. Апория — столкновение двух определений бытия в одной «точке» — разрешается путем разведения этих определений по двум *шагам, этапам, направлениям*: туда и обратно, вовне и внутрь; единое происходит, истекает многим, но множественное *есть* (складывается в сущее), лишь поскольку возвратно *восходит* к единому. Бытие есть поэтому явление единого, так сказать *генофания* (теофания). Это двойственное движение, с одной стороны, *замалчивает* апорийность начала, укрывая его сверхмысленной и сверхбытийной неприступностью; с другой же — разворачивает своего рода логику возможного — теоретического, едва ли не аподиктического (как в «Элементах теологии» Прокла) — мышления о том, что начато в этом начале. Философия готова распасться — и распадается — на мистику и схоластику.

В частности, первые три «ипотесы» (гипотезы-предположения) платоновского «Парменида», т. е. (1) единое, которое едино и лишено всех определений бытия, затем (2) единое, которое существует, и, стало быть, существует как многое, в отношении ко многому, и (3) многое, которое будучи в отношении к единому само существует как единство, — эти три первые ступени, три первые *апории*, которые разбирает Парменид у Платона, становятся у Плотина тремя первыми, как он выражается, «природами» или «ипостасями» в процессе исхождения и возвращения:¹ единое, мыслящий себя ум, умно-чувственная душа. Первое единое понимается теперь не просто как некоторая *апория*: что-де единое, в котором всякое сущее мыслится в нем самом, в средоточии его бытия, это-то единое, рассмотренное само по себе, *от-*

¹ См.: Плотин. Эннеады. V 1, 8, 23—27: «А у Платона Парменид, говоря с большей точностью (чем исторический Парменид. — А. А.), отличает друг от друга первое единое, единое в собственном смысле, второе, называемое единое многое, и третье — единое и многое; таким образом, и он согласен с тем, что „природ“ именно три». Ср. рус. пер. Г. В. Малеванского в кн.: Плотин. Сочинения (Плотин в русских переводах). СПб., 1995. С. 63. Ср. сопоставление соответствующих текстов у А. Ф. Лосева: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 268—271. Ср. также работу Э. Доддса, на которую ссылается здесь А. Ф. Лосев: Dodds E. The «Parmenides» of Plato and the Origin of the Neo-Platonic One // Classical Quarterly. 1928. Vol. XXII. P. 129 и сл. Краткий очерк истории позднейших неоплатонических трактовок всех восьми гипотез «Парменида» можно также найти в указанном труде А. Ф. Лосева: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. II. М., 1988. С. 369—382. См. также: Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enn. V 1) // Вестник древней истории. 1986. № 4.

рицает все определения бытия. Единое Плотина *есть* сверхбытийное, сверхмысленное начало сущего и мыслимого, некоторым образом их порождающее. И то, что у Платона было в виде намека, логической тенденции, становится действительно исходным пунктом у Плотина. Единое как некое начало, которое до бытия и до мышления.

Затем следует *ум*. Это то же начало, то же самое единое, но, как *одно и то же*, т. е. единое, знающее, мыслящее себя единым. *Форма* единства, где мыслящее и мыслимое — одно и то же.

Третья форма, где мыслящее и мыслимое разные, это душа. Соответственно каждая предыдущая ступень по отношению к последующей будет началом. То есть, например, чувствующая душа способна мыслить потому, что есть ум, потому, иначе говоря, что есть начало, которое дает возможность видеть видимое, слышать слышимое, но само в видимом или слышимом не находится. Мы чувственно воспринимаем воспринимаемое *в свете ума*, как мыслим мыслимое в свете единого.

Такую логику выявления начала, принципа (выявления в смысле логического выяснения) можно назвать логикой онтологического априори или логикой онтологических предположений. Будем искать начало как необходимое предположение, как априорное условие возможности того, что душа способна воспринимать (определенным образом), а ум мыслить (в определенной логике). Так, для того чтобы сама ощущающая работа души (вместе с ее рассуждениями) была возможна, необходимо предположить начало, которое не ощущается в ощущаемом и не ощущает в ощущаемом, но без которого ни то ни другое не было бы возможно; стало быть, оно должно быть предположено в качестве условия возможности деятельности души. Таким началом — *умной* идеей чувственного восприятия — является сам ум, для которого мышление и мыслимое одно и то же и который дает душе принципы ее суждений о том, что она *может* чувствовать, видеть, слышать, осязать, воображать и т. д. Но сам ум, для которого мыслить и быть мыслимым одно и то же, свой собственный принцип (вот это «одно-и-то-же», например, как принцип понятности, мыслимости) также должен предположить себе, т. е. предположить начало, которое уже не является ни мышлением, ни мыслимым, ибо всякое мышление есть мышление о другом, а принцип мышления, идея мышления (внимания, понимания, схватывания) — единство, единое. Значит, ум как мыслящий мыслимое в качестве мыслимого (мысленного) и всегда поэтому как тождественный себе, так и различающий себя от себя нуждается в некотором более высо-

ком начале самого себя. То, что прежде ума, по простоте своей за-умно (*ἐτέκεῖνα νοῦ*) (Enn. V 3, 11, 28). *Начало* мышления не может быть ни мышлением, ни мыслимым, потому что мышление всегда предполагает различие мыслящего и мыслимого в самом знании или мысленном созерцании — как знании *о* чем-то или созерцании *чего-то*.

Отметим этот определяющий момент самого понятия начала, а именно — начало должно быть (онто)логически другим, чем то, что оно начинает, чему началом оно служит. Это не просто безначальное *все* и не просто начало-возможность (еще *ничто*), а онто(логически) другое по отношению к начатому или подначальному. Т. е. началом мышления должно быть то, что мышлением не является, началом бытия должно быть то, что бытием (в том смысле, в каком *есть* первое, обосновываемое бытие) не является.

Еще один момент, который начинает во всю силу работать у Плотина, это аристотелевское понятие *энергии*. Зримое есть зримое *на деле* (*ἐν ἔργῳ*), только когда есть зрящее его зрение (равно как и зрение есть зрение *на деле*, когда оно что-либо зрит). Так и в *энергии* мышления мыслящее и мыслимое оказываются одним и тем же, потому что, когда мыслимое мыслится в качестве *предмета* мышления, отличного от мышления, оно еще не мыслится, это еще только возможно мыслимое, а действительно, на деле, энергично мыслимое присутствует только в деятельности самого мышления, т. е. тождественно с самим мышлением.¹ Так аристотелевская энергия позволяет Плотину с легкостью решать многие трудности Платона. В результате, повторим, на месте диалектических апорий появляется едва ли не аподиктически развертываемая логика исхождения и возвращения, образцом которой являются «Элементы теологии» Прокла. Прокл — это вообще систематик и теоретик того, о чем Плотин рассуждает еще в платоновской манере, в вопросах и ответах. Плотин готовит из философских апорий Платона возможность строить *теоретическое* мышление, а вовсе не философию. Получается, что можно развертывать теорию от единого ко многому, строить разного рода ступени бытия, уровни бытия и т. д.

Таков неоплатонизм как определенная *ступень в развитии античного мышления*.

¹ «Сущее и мыслимое по энергии (в действительности) одно и то же. Ум, мышление, мыслимое, — все это вместе есть одно. Если же мышление ума есть мыслимое, а мыслимое умом — сам ум, то ум мыслит сам себя» (Enn. V 3, 5, 42—44. Ср. рус. пер. Г. В. Малеванского: Указ. соч. С. 75).

Что же касается Средневековья, то близость этой логики к средневековой видна очень хорошо, но есть весьма важные различия, различия принципиальные, касающиеся самих *начал*. Именно это расхождение и послужило источником спора между неоплатониками и христианскими богословами, — спора, который важен для философии, поскольку он не сводится к конфессиональному спору язычества и христианства, но касается понимания смысла начала. А поскольку различие касается *смысла* начала (которое у Плотина именовалось не только в среднем роде — Единое, Первое, То, но и в мужском — Единый, Сам,¹ могло даже именоваться вполне богословски — Царь, Господь, Отец, первый Бог²), и при этом смысла *начала* бытия и мышления (а ведь это значит, что в разных смыслах будут пониматься и бытие со всеми его предикатами, и мышление со всеми его категориями), — уловить суть этого спора как спора онто-логического оказывается крайне трудно. Нет общего основания, ведь как раз об основании спор-то и идет. По условиям задачи спор этот возможен только там, в *точке* начала, за-умной и для эллинского и для средневекового ума. Здесь, за пределами всякого образа и всякого логоса, невозможно, кажется, опереться ни на усвоенный *образ* мира, ни на усвоенный *образ* мысли. Оба «образа» тут как раз должны быть оставлены, они уже не могут служить *опорами*, разве что *путями*, причем путями выхода за собственные пределы.

Одна надежда: путь к первоначалу у Плотина (и в неоплатонизме) в самом деле ведь выводит — логически выводит — за пределы умного мира эйдосов и логосов. Даже идея формы форм к нему уже не подходит. Плотин улавливает здесь только неуловимость, неопределенность. «Что же такое единое и какова его природа? Ничего удивительного в том, что ответить на этот вопрос не легко, поскольку оно не сущее и не эйдос; а ведь все наше знание опирается на эйдосы. Насколько же душа подходит к безвидному (εἰς ἀνείδεον), она, будучи не в силах охватить его вследствие того, что никак не определяется и не впечатляется разнообразными впечатлениями, поспальзывается и боится, как бы не оказаться ни с чем (μη οὐδέν ἔχει)» (Enn. VI 9, 3, 1—7).³

¹ См.: Гарнцев М. А. К публикации трактата Плотина «О благе или едином» (VI 9 [9]) // Логос. 1992. № 3. С. 214.

² См., например: Enn. V 5, 3 (рус. пер. Г. В. Малеванского: Указ. соч. С. 100—101).

³ Ср. рус. пер. Г. Малеванского (Указ. соч. С. 279), Л. Шестова (Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 329), М. Гарнцева (Логос. 1992. № 3. С. 218).

Тем не менее это начало есть *единое*, от этого «предиката» оно не освобождается, в нем содержится парменидовское тождество мышления и бытия, идея идей Платона, форма форм Аристотеля, т. е. оно есть начало-основание мира мер, определений, форм, идей. Хотя оно и другое, за-предельно и из-начально другое. Оно *за* («мета») этим миром, но оно и тождественно с этим миром как *его* начало. По известному сравнению Плотина единое и умный мир подобны источнику света и самому свету, источаемому источником. Не источать-ся миром, не порождать мир это начало не может, хотя это истечение миром не только не истощает его, но и вообще не затрагивает. Мир — это явление самого единого («теофания»), которое само не является миром ни в каком смысле — ни в смысле умного, ни в смысле чувственного, ни в смысле сущего. Само единое миром не является, оно даже не участвует в бытии мира, потому что оно начало — для мира, а само по себе — не в том, чтобы начинать что бы то ни было. И все же оно тождественно с бытием этого мира. Тождественно — т. е. не может быть, не испуская мир как свет, не происходя миром, не исходя миром от самопреисполненности.¹

Вот здесь, по-моему, и следует копать. Здесь та точка, которая, определившись в качестве центра круга, может оказаться чем-то иным, чем центр круга, неким *ничто* круга, возможностью иных пространств, времен, логик. Последний шаг, замыкающий мир форм в окончательную завершенность, есть также первый шаг в иной мир. Неопределенная без-видность единого таит в себе возможность предельного переосмысления неоплатонического единого: в непостижимой тайне *источника* форм готово открыться лицо *творца*.

Шаг, который подводит эту логику собственно к средневековой логике, — это шаг *внутри* единого, вслушивание во внутреннюю речь, ведущуюся в молчании единого. *Внутри* единства единственной идеи ума и бытия (идеи умного мира) открывается как бы особое логическое пространство *возможных* идей-миров. *Субъект* этой *внутренней речи* не тождествен *единому* как субъекту-подлежащему, сказуемым которого является логос эйдетического космоса. Логически мы подходим вплотную к иной «идее» *начала*. Говоря поневоле намеками, можно сказать, что

¹ «Будучи завершенным в себе, ничего не ища, ничего не имея, ни в чем не нуждаясь, оно как бы переполнено (переливается через край), эта его переполненность и создала другое» (Enn. V 2, 1, 7—9. Ср. рус. пер. Г. В. Малеванского: Указ. соч. С. 67).

это начало не *испускающее* мир, а *допускающее* его («Пусть будет!»). Исторически это определялось как вопрос о творении: из ничто творение или из Бога? Совечно оно Богу или нет? Идет ли речь только о *степенях* бытия, или же между Богом и миром онтологическое различие? и т. д. Так, для неоплатонизма сотворенность мира есть логический абсурд, поскольку единое начало не может не являться миром, это его внутреннее качество, а для христианских мыслителей несотворенный мир есть также логический абсурд.

Вот такую грань я вижу между неоплатонизмом и средневековой логикой, т. е. переосмысление «субъекта», открытие субъекта-творца, бесконечно превышающего мир творимых форм. Мир, стало быть, не есть *явление* субъекта, а его *произведение*, которое не тождественно ему ни в какой мере, а само *есть* в той мере, в какой *причащается* творящей *воле* мастера, возвращается в его руки, в его слово...

Само собой разумеется, у Плотина нет слов «субъект», «объект», которые мы порой встречаем в переводах. Есть что-то вроде *poesis*, поема, т. е. мышление, мыслящее, мыслимое, вообще разные формы слов «мыслить», «узнавать».

2. ДИАЛОГ В НАЧАЛЕ¹

В предыдущем сообщении я говорил о том, что неоплатонизм имеет для диалогии серьезнейшее значение прежде всего потому, что позволяет подойти к точке *трансдукции* античной логики (в целом) в логику средневекового разума, — подойти, чтобы выяснить внутреннюю логику этой трансдукции. А логика фундаментальных трансдуктивных превращений и есть не что иное, как один из собственно логических базисов философии как диалогии, т. е. логики логических начал-начинаний. Можно даже сказать, здесь, в эпохальных трансдуктивных переходах, совершающихся *внутри* первоначал, собственное место философии, поскольку она не смешивается ни с метафизикой, ни с конфессией, ни с мировоззрением...

По-моему, у нас — во всяком случае, в моем собственном философском хозяйстве — средневековая логика как логика меньше всего разработана по сравнению, например, с логикой нового времени и логикой античности. Некоторые образы, понятия, опреде-

ления (скажем, антитетический строй, разум причащающий, бытие в округе храма¹) — все это лишь общие наброски, почти намеки по сравнению с той детализировкой античной логики, которую удастся развернуть благодаря, конечно, в первую очередь доступности трудов Платона и Аристотеля. Античная логика, именно как логика определения, логика, обнаруживающаяся даже в особом строении формальной силлогистики у Аристотеля, может быть вместе с тем подробно реконструирована и в онтологической полноте по эйдологии Платона, по «Метафизике» Аристотеля, по сочинениям Секста Эмпирика и др. Проблема начала (Гераклит, Парменид), понятие числа или — шире — эйдоса как образа понятия (пифагорейцы, Платон), понятие внутренней формы (Аристотель), диалектика платоновского «Парменида» — все это достаточно хорошо разработано.

Нечего и говорить про логику нового времени. Основные труды В. С. Библера посвящены ее неслыханно детальному анализу и в варианте Гегеля, и в варианте Канта. Здесь ведь и истоки самой диалогии, которая Библером, можно сказать, транслирована из гегелевской логики.

А вот средневековая логика остается в некоторых начальных определениях. Между тем без развертывания логических начал в системы, без выяснения внутренней диалогической связи этих систем сами начала остаются пустыми и логически невнятными. Ведь только связная *речь* логики артикулирует логический смысл своего начала. Хотя диалогика определяется как логика логических начал (начал *возможных* логик, логических замыслов или допущений), начало само получает свою логическую содержательность изнутри той самой логики, началом которой оно является. Так, спинозовское понятие *causa sui* мы можем уяснить в собственном спинозовском смысле, не путая его со схоластическими аналогами, только если будем иметь в виду, что оно получено в онто-логическом анализе мира как системы причинно-следственных связей и т. д. Так же точно мы можем логически конкретно осмыслить такие понятия неоплатоников, как единое, ум, мир (казалось бы, куда уж абстрактнее, общее и общепонятнее), поскольку понимаем их как начала, принципы, обосновывающие вполне определенную логику: логику эйдетическую, логику определения, логику про-исхождения единого многим и т. д. Это, безусловно, помогает нам также глубже понять философию и в ее собственно исторической феноменальности.

¹ Доклад на заседании культурологического семинара «Архэ».

¹ См.: Библер В. С. Замыслы. М., 2002. С. 628—705.

Так вот, такого рода представление средневековой логики не только и не столько в ее философских началах, а в ее собственно работающем виде как логики теоретической (схоластической), вполне рассудочной мысли — такое представление в работах нашей группы практически отсутствует. А потому и те определения, которые связаны с понятием начала в средневековой логике, остаются слишком аморфными.

Одна из главных трудностей, которая (по меньшей мере для меня) существует, — трудность, связанная с выяснением логического смысла рубежа, отделяющего античную логику от средневековой, иными словами, точка трансдукции. Здесь есть некоторые неясности, на мой взгляд достаточно серьезные: с одной стороны, логика Плотина, тем более Прокла по некоторым определениям (бытие как *причастие*, осуществляющееся в *эманации* и *восхождении* между пределами сверхбытия и не-бытия¹), — это уже средневековая логика, т. е. логика разума не эйдетического, а причащающего. Если мы хотим иметь дело именно с логикой, а не с богословием или какой-нибудь гностической мифологией, то вот, кажется, она — средневековая логика — представлена, например, у Прокла.

Мне же думается, что это все еще античная логика, развернутая теоретически, но вместе с тем доведенная до того предела, где она готова допустить неприметное, кажется, смещение, но смещение в самом начале, а потому принципиально меняющее все. Чем основательнее укореняется эйдетический космос в *своем* разуме, чем глубже вдумывается ум в свое основание (единое), тем более странные допущения приходят в головы. Тем более в головы, уже допустившие в себя чуждые (восточные) *духи*. Это кажется безумием, с-ума-сшествием. И вся трудность в том, что за этим «безумием» кроется не просто новая *вера*, отвергающая разумность как таковую (эллинскую мудрость — безумием веры), но новый *разум*. Как же это вообще возможно, каким «разумом» можно уразуметь разумность *обоих* разумов? Вот это и есть сверхпроблема моего сегодняшнего сообщения.

Моя гипотеза состоит в следующем: неоплатоническая логика не есть средневековая логика, а есть логика античная,² доведенная до того предела, где средневековая и античная логики, во-первых,

¹ См.: Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 37, 92.

² Плотин не только понимал свои размышления как толкование Платона, но всегда подчеркивал преемственность своей философии с философскими учениями древности (см.: Епп. V 1, 8—10).

могут друг в друга превращаться, во-вторых, могут соответственно друг с другом сообщаться (отталкиваться, отвергать, спорить, диалогизировать, самоопределяться...).

Второй момент, который следует отметить заранее, связан вот с чем. Мы находим у неоплатоников их знаменитую триаду — единое, ум и душа или космос (душа здесь — это умная душа мира и созидательница чувственного космоса, а не просто человеческая душа). Душа — это мир как жизнь, как живое единство многого; ум — начало (начальник) самой жизни (души); единое — начало ума. В таком описании единое, ум, душа даются в метафизической форме. Но эти три «ипостаси» вполне распознаваемы и в их собственно логической функции. Поэтому и рассмотрение точки трансдукции — этого рубежа между античностью и средними веками — можно вести по всем трем направлениям. То, что называется у неоплатоников душой, душой мира или самим одушевленным космосом, — это, в согласии вообще со всей античной мыслью (я и буду подчеркивать постоянно согласие с античной мыслью), определенный образ *понимания*, взятый вместе с тем и наряду с тем, что *подлежит* пониманию. *Эйдос* космоса есть то, что *есть*, поскольку охвачено — *понято* — целостным, завершенным в себе образом. Но *этот* мир *есть* также и мир *стихий*, еще только *подлежащих* «космизации». Понять же, в свою очередь, означает оформить хаос в космос, определить-определить, охватить, схватить эйдетическим вниманием то, что в *чувственном мире*, говоря платоническим языком, утекает от такого охватывания единым образом, ускользает от эйдетического понятия. Этой способностью у Плотина обладает умная душа. Она обращена в обе стороны: к эйдетическому, *уже понятому* космосу ума — и — к «нашему» текущему миру, который *подлежит* ее пониманию — или творению — в качестве (в виде) космоса. Душа пускается в стихии мира, чтобы возвести его в прекрасную форму. Душа есть эстетический ум или умный эстетис мира, посредник между умным и чувственным, вечным и временным.

Душа, иными словами, есть *посредник* между миром умным, т. е. уже понятым, и миром, еще только подлежащим пониманию, т. е. еще не понятным, хаотическим, ускользающим от единой формы, от единого образа. Она содержит в себе и образ понятости, и без-образие того, что подлежит пониманию.

Соответственно *началом* такого образа мысли (понятия) является то, что не принадлежит этому миру, и в этом смысле непонятное, сверхпонятное и т. д. Умный мир есть просто чистое понятие мира, не образ понятий, не то, как понимается, чем пони-

мается, а понятие-эйдос в логическом виде. Ум поэтому и определяется неоплатониками как мысль, мыслящая саму себя в форме мыслимого. Он не просто мыслит нечто, понимает мир, существующее в нем, понимает жизнь и т. д. (он, как сказал бы Платон, не просто знание в смысле правильного мнения), — его понимание понимает также и само понимание, дает себе отчет в том, почему и как это есть в самом деле («эн эрго») понимание. В этом и двойственность, и единство ума; это уже эйдетическое понимание самого эйдетического понимания, т.е. логика эйдетического понимания как теоретическая логика. Мысль, истинность содержания которой определяется ее *формой*, и есть сфера ума.

Началом этой логики (эйдетической в данном случае), вне-логическим по отношению к уму, является *идея ума* (идея мыслимости, логичности, понятности). Здесь это — само единое, то, что делает ум умом и что самому уму поэтому и принадлежит (как *его* начало) и не принадлежит (ибо в нем, в уме, не обосновывается).

Примерно так можно перевести неоплатоническую троицу на язык знакомых нам понятий: внелогическим началом эйдетической логики, которая представлена умом, является единое. Оно вне ума, сверх ума, до ума, и поэтому является началом — за-мыслом, пред-положением, до-пускающим такой образ мысли.

Но у самого перво-начала — единого — имеется тоже как бы две стороны. Одной стороной оно само полностью определено тем, началом чему оно *служит*, возможность чего оно пред-определяет, тем, иными (метафизическими) словами говоря, что оно *рождает* или чем оно *исходит* из себя. Единое, стало быть, есть *определяющее* начало *определенной* логики, начало той логики, которую оно обосновывает, эйдетической логики. Единое есть начало ума, имеющего *определенный* строй, *определенную* архитектонику. Определяя эйдетический ум, будучи его началом, само единое им определяется: хотя и сверхумное, единое в своем «сверх» определяется превзойденным умом. Это одна сторона, и эта-то сторона как раз и представлена неоплатонизмом. Это уже не эйдетическая логика, разумеется, а ее *начало*, т. е. нечто внелогичное по отношению к ней, но смысл этого начала, смысл идеи разумения полностью определяется тем, началом чему оно призвано служить.

Но это же начало имеет и другую сторону, а именно — *свободную* от того, что оно начинает, что оно обосновывает. В этом начале таятся неслыханные возможности, возможности переосмысления самой идеи разумения. Здесь-то и намечается та самая точка трансдукции, которую В. Библер детально проанализировал на

другом эпохальном рубеже, на рубеже между средневековьем и Новым временем, насколько этот рубеж отмечен мыслью Николая Кузанского. В едином неоплатоников мы находим аналогичную точку возможной трансдукции, потому что это единое — точка, ничто — обладает не только способностью обосновывать ту логику, в качестве начала которой оно само было получено, но еще и открывает сферу *ничто*, вводит в сферу *возможных* идей и начал, вводит мысль в искушение иными замыслами. Этот *философский* искус *метафизики* возможен только в сфере абсолютного начала, начинания, в сфере ничто, потому что нигде в другой сфере переосмыслить перво-начало невозможно.

Единое есть, стало быть, с одной стороны, все-единое эйдетического космоса, а с другой — *ничто* этого мира идей, *ничто* этого ума. Отсюда чувство мистического мрака и полной неопределенности, которое испытывает душа, приблизившаяся к единому. Но и в этой мистике таится своя логика.

Мы попадаем в сферу ничто, в сферу возможных замыслов. Замыслов чего? — Мысли. Мира. Блага... Попадаем в сферу возможных начинаний. В этой сфере нет, кажется, и не может быть никакой логики, никакой необходимости. Как и что там происходит, не знаю, это как раз и есть самое что ни на есть трудное, спекулятивное. А более эмпирически подойти к делу мы можем, потому что у нас уже имеется исторически состоявшаяся логика, та логика, которая в этом начале исторически же и возникла, а именно средневековая. Разумеется, я не собираюсь разворачивать это событие ни логически, ни исторически. Дело может идти только о том, чтобы подойти к проблеме, опираясь на некоторые легко доступные тексты. Я попробую воспользоваться этими текстами как намеком, чтобы понять *результат* переосмысления: не логику самой трансдукции, а что получилось в результате переосмысления. И даже еще проще, еще косвеннее, а именно — по каким пунктам шел спор. Я могу зафиксировать только некоторые моменты исторического спора, а не логического, к сожалению, — спора между неоплатонизмом и христианством.

Этот спор, безусловно, велся, и мы можем воспользоваться им как наведением, намеком на его логический смысл. Конечно, этот спор велся преимущественно как богословский спор, почти исключительно как богословский спор. И читая, например, Августина (хотя это совсем не обязательно, почти все учителя и отцы церкви так или иначе вели этот спор), нам придется входить в богословские материи так же точно, как мы должны будем вдаваться в тонкости метафизики XVII в., чтобы войти в суть спора логиче-

ских начал разума нового времени. Не могу сказать даже, что мне удалось добраться здесь до логической сути дела, довольно будет хотя бы наметить те пункты, где, кажется, стоит копать.

Буду двигаться по трем направлениям, соответственно трем указанным неоплатоническим началам.

2.1. Мир: сияние Единого или произволение Творца¹

Основной богословский спор шел о соотношении трех первых «ипостасей». Для неоплатоников это отношение подчинения, субординации и последовательного перехода от единого через ум к логосу-космосу (миру), христианские же богословы утверждали совершенно другое — координационное — отношение трех равносущных ипостасей как внутренние отношения (рождение, исхождение) единосущного божества (логики троичности я касаться не буду), а в творении мира видели онтологически иное событие.

Во-первых, речь пойдет о соотношении начала и начатого, о смысле начинания.

Нетрудно отметить важное расхождение между неоплатониками и христианами в толковании взаимоотношения начала — Единого, или Бога, или Отца, или Творца — и начатого, т. е. мира. Говоря логически, различие это касается смысла связки *есть* в суждении «единое есть многое». Смысл слова-связки у неоплатоников, пожалуй, можно лучше всего передать русским словом *происхождение*, если обнажить его внутреннюю форму: *про-исхождение*, т. е. «единое происходит многим». Это слово вполне подходящее, потому что *proodos* неоплатоников почти то же самое, что русское *происхождение*, *исхождение* (по-латински оно традиционно передается словом *e-manatio* — *ис-течение*²). Мы передаем греческое слово *proodos* русским словом (про)исхождение. Разумеется, дело не просто в исхождении, истечении из единого. Это, как мы помним, возвращающееся исхождение. Все *есть* не путем простого про-исхождения из единого, но путем (про)исхождения самого единого в мир, лучше даже сказать, *миром*: ведь зримый мир *есть мир*, а не хаос, прекрасный космос, образ умного космоса (который сам — образ единого), поскольку он *есть возвращение* к единому, обращение к нему, обращение в

него.¹ Мир, стало быть, не только *скрывает* единое (своей множественностью и изменчивостью), но и *являет* единое (своей красотой и гармонией).² Бытие это *происшествие* единого многим и многого единым. Происшествие, происходящее постоянно (вечно) и однообразно (единообразно). «Справедливо поэтому, — говорит Плотин, — называется этот космос вечно образующимся образом, потому что первое и второе стоят, да и третье само тоже стоит, но в материи и привходяще — движется» (Епп. II 3, 18, 16—19).³

Формулу «мир как вечное происшествие единого» я сочинил для того, чтобы контрастнее очертить этот образ в отличие от того, который христианское богословие противопоставляет здесь неоплатонизму. Речь, разумеется, идет о *творении* мира Творцом, которое никоим образом не может быть истолковано как происхождение Творца миром. Сотворенный мир не *есть* «постоянно образующийся образ» Творца. Не мир, не «космос» *есть «икона»* Бога.

Слово «*пойесис*» — творение — мы, конечно, найдем и у Платина. Еще у Платона в «Тимее» доклад о космосе построен так, как будто мы присутствуем при изготовлении мира неким мастером-демиургом, который работает по идеальному *образцу*, используя необходимый для чувственного воплощения *материал*. Впрочем, гораздо чаще говорится о *рождении*. Отец (единое) рождает Сына (ум, премудрость, мир-в-уме, умный мир⁴), — это мы найдем как у неоплатоников, так и у христиан. Но христианские богословы с самого начала решительно протестуют против *исхо-*

¹ «Все эманлирующее из чего-то по сущности возвращается к тому, из чего эманлирует» (Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / Пер. А. Ф. Лосева. М., 1993. С. 34).

² «Три ипостаси — это три проявления первоначала [...] Ум и Душа являются проявлением, осуществлением Единого» (Шичалин Ю. А. По поводу названия... // ВДИ. № 4. С. 123).

³ Εἰκότως οὖν λέγεται ὁ τοῦ ὁ κόσμος εἰκὼν αἰεὶ εἰκονιζόμενος, ἐστῆκότων μὲν τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου, τοῦ δὲ τρίτου ἐστῆκότος μὲν καὶ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς κινουμένου... — Первое — это единое, второе — ум или мир ума, третье — мир, творимый умно-чувственной душой. Плотин имеет в виду заключительные слова Платонова «Тимея» (92 с): «Наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом» [(пер. С. С. Аверинцева). Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3(1). С. 541].

⁴ Иудейско-эллинистические книги о «премудрости Божьей» (вошедшие в канонический текст православной версии Писания) послужили основанием для позднейшего отождествления Премудрости и Слова-Сына-Христа. Ср., напр.: Ориген. О началах. Кн. I. Гл. 2. О Христе (см. изд.: Сочинение Оригена. О началах. Рига, 1936. — Репр. Новосибирск, 1993. С. 55—68). Здесь же исток русской

¹ Детальный разбор вопроса см. в кн.: Ситников А. В. Философия Платина и традиции христианской патристики. СПб., 2001. Гл. 3. Проблема мирообразования.

² Платиновское ἀλόροια.

ждения мира из Бога и соответствующей *субординации* первых *ипостасей*. В итоге термины «рождение», «исхождение» описывают в христианском богословии внутренние отношения троичности, «творение» же (причем творение из *ничто*) — отношение Творца и твари (мира).

Августин, буквально научившийся богословствовать у неоплатоников, с тем большей определенностью формулирует: «Господь всемогущий, Ты создал нечто из „ничего“, Началом, которое от Тебя, Мудростью Твоей, рожденной от субстанции Твоей. Ты создал небо и землю не из Своей субстанции: иначе творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе. Никоим образом нельзя допустить, чтобы Тебе было равно то, что не от Тебяшло. А кроме Тебя, Боже, Единая Троица и Троичное Единство, не было ничего, из чего Ты мог бы создать мир. Ты и создал из „ничего“ небо и землю...» (Исповедь. XII, 7).¹

Если говорить предельно схематично, суть «трансдуктивной ситуации» можно очертить следующим образом. В Едином как сверх-бытийном начале бытия открывались и непримиримо сталкивались разные смыслы начала в его отношении к «начатому»: *неоплатонический* смысл Единого как запредельного начала определенного (прекрасно оформленного) космоса; *гностическое* (говоря с долей условности, *восточное*) расщепление начала на Единое, никак не причастное бытию мира, полностью ушедшее в свое сверх-бытие, свое не-бытие, свое ничего не начинающее ничто, с одной стороны, и на негодного (злого) демиурга (падшую или безумную душу), творящего негодный — ничтожный — мир, с другой стороны; *христианское* переосмысление сверх-бытийности Единого (Три-единого) как *свободной субъектности* (личный Бог, творящий не по природе, а по благому волеизъявлению, творящий не «из себя», а из ничто).

Казалось, гностицизм лишь доводил до логического конца платонистское «бегство отсюда» от чувственного мира, «бегство одного к одному (φύγη μόνου πρὸς μόνον)» (Enn. VI 9, 11, 51). Ведь и согласно Плотину, первое же самоотличение единого, отпадение в простейшую двойственность ума есть уже падение. Однако, когда Плотин столкнулся с такими выводами, он решитель-

платонистской «софиологии» (см. ниже статью «София и черт»). Истоки «софийных миражей» русской философии прослежены в статье С. С. Хоружего «Перепутья русской софиологии», см.: *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 141—168.

¹ Цит. по изд.: *Августин. Исповедь* / Пер. М. Е. Сергеев. М., 1993. С. 313.

но от них отмежевался. В специальном трактате «Против гностиков» (Enn. II 9) Плотин защищает Платона и всех «древних и мудрых учителей», «великих эллинов, (...) тех, чья мудрость по праву почитается уже столько веков». Плотин — греческий ум, — подойдя собственными путями к тому, что можно было бы рискнуть назвать здесь «восточной» безмерностью, отпрянул, как бы опомнился, припоминая свои исходные эстетические интуиции и конститутивные предрасположенности.²

«Разве можно представить себе, — восклицает Плотин (Enn. II 9, 4), — более прекрасный образ высшего мира, нежели наш чувственный мир? Какой образ истинного огня благороднее нашего? Какая другая земля, как образ земли идеальной, лучше нашей? Или какая-то чувственная планета может быть более совершенной, нежели эта, или мы знаем иное чувственное Солнце, что более светозарно?»³ В мире правит мировая душа, благодаря которой наш *mundus sensibilis* есть прекраснейший из возможных миров, совершенное отображение *mundus intelligibilis*. Да и какой демиург смог бы творить мир, отвернувшись от божественного образца или забыв его?!.. Душа не может творить космос в результате падения, сойдя с ума, потому что, забыв умный космос, она не сможет творить и чувственный. «Мы утверждаем, что созидательная деятельность мировой Души есть следствие не ее упадка, но, наоборот, творческой мощи».⁴

¹ Трактат цитируется в пер. С. Еремеева по изд.: *Гностики или «О лжеименном знании»*. Киев, 1996. С. 170—194 (С. 178) (см. также рус. пер. Т. Г. Сидаша: *Плотин. Эннеады. Вторая эннеада*. СПб., 2004. С. 295—378).

² А. Армстронг в предисловии к трактату так характеризует позицию Плотина: «Хуже всего, что они (гностики. — А. А.) презирают и ненавидят материальный мир и отрицают благой характер мира и его создателя. Для платоника это предельно кощунственный взгляд, но самое плохое в том, что он до некоторой степени действительно вытекает из собственного учения Платона о потустороннем мире, — учения, с полной отчетливостью выраженного, например, в „Федоне“. В этом пункте Плотин, с одной стороны, подходит очень близко к ортодоксальным христианским оппонентам гностицизма, также утверждавшим, что этот мир есть благое творение Бога в его благости. Но здесь же, как и в вопросе о спасении, защищаемое Плотиним учение столь же резко, с другой стороны, противостоит и ортодоксальному христианству, и гностицизму, а именно: он утверждает не только благость материального мира, но и его вечность и божественность» (Plotinus with an Engl. transl. by A. Armstrong. Vol. II. Camdridge (Mass.); London, 1966. P. 221).

³ Гностики. С. 175—176.

⁴ Там же. С. 175. (Ср.: «Мы же говорим, что творение [свидетельствует] не об уклонении [души от божественного источника], а скорее [наоборот] о неуклонности». — Enn. II 9, 4, 7.)

Живой космос не есть также и некое *изделие*, произведенное душой и отличное от нее, она творит не по рассуждению (*διανοία*), а, естественно, по собственной природе (*φύσει*), мир *есть* ее собственная повсеместная жизнь, обнаруживающая (высказывающая) ее неутомимую мудрость (*ibid.* 4, 15—17; 8, 1—10), — «как же не назвать его чистым и благородным изваянием умопостижимых богов?» (*ibid.* 8, 17; Плотин цитирует здесь Платона — *Tim.* 37c, 6—7). И, конечно же, душевный ум живого мира не может быть злобным, он дружелюбен нашей умной душе и дружелюбен к ней.

Важно обратить здесь внимание на то, что творение мира есть *естественное* следствие бытия души (которое само есть необходимое отображение бытия ума, вечно отображающего неизменно Единое). «Спрашивать, почему Душа творит космос, все равно, что спрашивать, почему вообще существует Душа или почему Творец творит...» (*ibid.* 8, 1).¹ Этот прекрасный космос есть чистейшее изваяние или образ (*икона*) умного (эйдетического) мира, — образ, образование которого *необходимо* присуще самому прообразу и не является результатом предварительных планов, проектов, замыслов и изобретательности (*ἐπιτεχνήσεως*) (*ibid.* 8, 22). Иными словами, связь между бытием Единого (или божества) и бытием мира есть связь столь же *естественная* (и в этом смысле *необходимая*), как связь Солнца и его сияния.²

Именно здесь и проходит тот рубеж, собственно логическую природу которого мне хотелось бы уяснить. Признаюсь, однако, что сделать это здесь мне вряд ли удастся и придется ограничиться констатацией некоторых важных указаний на суть дела, насколько их можно распознать в богословских спорах эпохи, в частности в полемике Августина.

Основное расхождение христианского креационизма с неоплатонической теорией эманаций можно, пожалуй, увидеть в разрыве «естественной» связи — в онтологическом разрыве — между Единым и миром. Между ними, говоря патетически, разверза-

ется бездна *ничто*. Бог творит мир *сквозь* ничто и *из* ничто. «Ты создал нечто из „ничего“, — говорит Августин, — (...) Ты создал небо и землю не из Своей субстанции: иначе творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе. Никим образом нельзя допустить, чтобы Тебе было равно то, что не от Тебя изошло».¹ Творя мир, Творец свободен от тварного, как мастер от своего изделия, стоящего не самим собой, а оживляющим его духом, творческой энергией...

Если воспользоваться этим — опорным для нас — сравнением с автором и произведением, то можно сказать так: неоплатонизм говорит о тождестве произведения и автора, в произведении полностью выражено только то, что произвело это произведение. А вот для христианского креационизма мастер, творец, автор и произведение, творение есть разные, по природе разные вещи. Мастер, безусловно, превосходит то, что сказалось, выразилось, обнаружилось в произведении, он внутри себя еще имеет бесконечно много всего, что не выразилось.

Бог свободен от творения. Значит ли это, что «было время, когда не было...», что Богу однажды пришла мысль сотворить мир, иными словами, Бог изменчив?² Легко ответить, что само время,

¹ Августин. Исповедь. С. 313. «Мир висит над бездной ничтожества и внутренне стремится снова в нем раствориться. Но его удерживает вопреки этой тенденции магнетическая сила положительного творческого начала. Когда это начало перестает действовать, субстанция падает в бездну и тает в ней» (*Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Т. I. Ч. 2. С. 536). Комментируя слова Августина в «Исповеди»: «...Господь всемогущий, Ты создал нечто из „ничего“», М. Е. Сергеев поясняет: «De nihilo или ex nihilo (ἐξ οὐκ ὄντων или ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) — это выражение найдем и у Оригена, и у Иоанна Златоуста. Бл. Августин дает формуле de nihilo точный смысл: материал для создания мира был сотворен Богом. Тварный мир создан de nihilo — не de Deo; у неоплатоников тварь возникает в каком-то смысле тоже de nihilo, потому что до ее появления тоже ничего не было, но в то же время и ex Deo, ибо совершенство божественных ипостасей должно было неизбежно выразить себя в ней. Происхождение твари de nihilo накладывает на нее печать конечности и злобности, но так как она создана Богом, то это делает ее онтологически доброй. Эта онтологическая двойственность сообщает ей двойственный аспект и в плане этическом. Тварь постоянно и грешна, потому что она из „ничего“: ей присуще deficere — слабость отпадать от Бога. Способность грешить — это тяга к nihil» (Указ. изд. С. 472).

² Такого рода вопросы и составляют суть возражений Плотина. Но если одушевленный мир есть неизменный образ неизменного, то как объяснить изменчивый нрав души, творящей чувственный мир и готовой «впасть» в него, спрашивает в свою очередь Августин (см.: О граде Божием. Кн. 11. Гл. 4. Рус. пер.: Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1905. Ч. 4. С. 178—179).

¹ Там же. С. 180.

² «Плотин, описывая происхождение второй ипостаси от Единого, постоянно пользуется аналогией солнца и света, огня и тепла. Так же, как от солнца исходит свет, а от огня исходит тепло, так же появляется вторая ипостась от Единого. В V 1, 6, 28 мы читаем о сиянии, окружающем Солнце, — это метафора Мира Идей, пребывающего вокруг своего источника — Единого. Объясняя это, Плотин говорит, что все существующие вещи, пока они соответствуют своей истинной природе, имеют такой „необходимый“ (ἀναγκαῖον) вид существования, который соответствует их природе как образ первообразу» (*Ситников А. В.* Указ. соч. С. 61).

предполагающее изменчивость, сотворено вместе с изменчивым миром,¹ но что-то (пусть это «что-то» и есть *ничто*) должно препятствовать мыслить мир прямым *следствием* бытия Бога.²

Вдумаемся еще раз. Для Августина, как мы помним, мир не сотворен Богом из божественной природы (не есть ее излияние или сияние), — он сотворен из *ничто*, которое входит в собственное бытие твари, но которого *нет* в собственном бытии Бога. Это первое. Второе: для Плотина мир совечен Богу, поскольку творение есть то же самое, что бытие. Быть единым — значит творить, точнее — происходить многим. Это и значит *быть* единым. Но быть Богом не значит творить мир, он мог бы, вообще говоря, и не творить его. *Тварность* означает: «могло бы и не быть». Стало быть, мир, хотя и не возник *во* времени (а вместе с временем), тем не менее *по природе* не совечен Богу, его бытие *условно*.³

Конечно, проблема остается. Ведь все неоплатонические определения божества — неизменность, вечность и т. д. — сохраняются. Что же такое акт творения мира, если мир не совечен Богу, если это не просто форма бытия, обнаружение бытия самого Бога? Если мы допустим, что мир мог бы и не твориться, то естествен вопрос: «С чего бы это вдруг он стал твориться?». Это вопрос об *основании*, а не о времени. Этот вопрос снова возвращает нас к первому: «Если мы допустим, что мир мог бы и не твориться, и тем не менее он сотворен, то мы необходимо должны допустить какое-то изменение в Боге, а Бог есть неизменный». Вот богословско-логический вопрос, который можно допустить в качестве темы воображаемого диалога между Плотинем и Августином.

¹ Там же. Гл. 6 (рус. пер.: С. 182—183).

² «Мир вечен, — пишет проф. А. Спасский, — это утверждала вся философия тогдашнего времени. Но христианская идея творения и происхождения мира из ничего внесла в эту идею идеологическое ограничение. Вечный Бог — Творец вечного мира, следовательно, был момент, некоторый логический *prigis*, в который бытие Бога предшествовало творению мира» (Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914 (Репр. 1995). С. 91. Прим. 2).

³ См.: Флоровский Г. Понятие Творения у святителя Афанасия // Прот. Г. Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 92. Афанасий Великий различает бытие Слова по сущности, которой оно полностью «вне тварного», и его «динамическое» присутствие в мире «силами» и «энергиями» (О воплощении Бога-Слова, 17. См.: Святитель Афанасий Великий. Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 212). Между рождением и творением — почти синонимами для Плотина — проводится онтологическое различие: «Рождение Сына — это действие естества, τῆς φύσεως γονιμότητος. Творение, напротив, есть действие хотения и воли — θελήσεως ἔργον (De fide orth. I)» (Флоровский Г. Указ. соч. С. 105).

«Почему Бог сотворил мир? — задает вопрос Августин и отвечает: Quia voluit — Потому что захотел».¹

Августин — слышащий свои слова о Боге как обращенные к самому Богу, как *исповедь* Богу — ставит во главу угла тот божественный атрибут, который был чужд неоплатоникам, а именно — *волю*. Мир не есть просто естественное или необходимое следствие бытия Единого, он был создан *по воле*, так захотел Бог.² Однако и здесь звучит для Августина тот же вопрос: «Так что же, мы в воле Бога теперь должны находить изменчивость: то он не хотел, а то он захотел?» «Нет, конечно, — отвечает Августин. — Конечно же, воля Бога такая же неизменная, как и сам Бог».³ Значит, он вечно хочет творить мир, и разница тут оказывается совершенно на волоске: мир действительно творится вечно, но он творится «по желанию», а не *обнаруживает* единое «по природе», он есть результат волевого действия, но воля эта, впрочем, неизменна.

Воля отличается от простого бытия, от необходимости. Воля Бога *свободная*, но неизменная. Неизменная, но свободная воля Бога отличается от неоплатонической необходимости одним единственным обстоятельством: Бог *мог бы и не творить*... Он благ, и он творит, и творит всегда, но мог бы и не творить. И творит он *словом*, зовом, призыванием к бытию.⁴

Соответственно во всем сотворенном сущем субстанциальное значение приобретает не столько «природа» («форма»), сколько *воля*, которая может либо отвечать воле Творца и призыву Слова, соучаствуя в их творящем деянии, либо устремиться к небытию.

¹ Augustin. De genesi contra Manichaeos. Цит. по кн.: Blumenberg H. Die Genesis der Kopernikanische Welt. Frankfurt am Main, 1975. S. 213.

² Так формулирует и Афанасий Великий: «Бытие мира имеет своим началом Божественное воление, действие и не является необходимым {...} Бог творит мир по воле, свободно, а Сам существует в силу своей „сущности“. Различение „сущности“ и „воли“ утверждало разницу между „эманацией“ и „творением“ и размежевывало христианство с идущей от Платона античной языческой традицией» (Ситников А. В. Указ. соч. С. 73). См. также: Флоровский Г. Указ. соч. С. 97.

³ «Ты сказал мне уже, Господи, громким голосом во внутреннее ухо мое, что Ты вечный, „единый, имеющий бессмертие“, ибо не меняешься Ты ни в облике, ни в движении, и не разной по времени бывает воля Твоя. Воля, желающая то одного, то другого, не может быть бессмертной» (Августин. Исповедь. XII, 11. — Указ. соч. С. 315—316).

⁴ «Начало разумной твари есть вечная Премудрость; каковое начало, пребывая неизменным в самом себе, никогда не перестает сокровенным вдохновением призывания говорить с тою тварью, для которой оно служит началом...» (О книге Бытия буквально. Кн. 1. Гл. 5. — Творения бл. Августина. Ч. 7. С. 148).

Если, рассуждает Августин, райское дерево принесло «злой плод», то «это совершилось вопреки природе: потому что это могло сделаться единственно вследствие порока воли, который противен природе. Но быть поврежденною пороком могла только такая природа, которая создана из ничего. То, что делает ее природою, получила она от того, что сотворена Богом; а то, что она уклоняется от того, чем есть, вытекает из того, что она создана из ничто».¹ Так что дело не только в том, что мир понимается как мир, сотворенный из ничто, а не исходящий из Бога: тварный мир — это *другой* мир, нежели неоплатонический космос, он населен другими существами, субстанциальная форма которых характеризуется такими определениями, как *воля, actus, intentio*...

В этом мире изменится и — соответствующая его онтологии — *логика* мышления. Собственно, только об этом и должна была быть моя речь, но, как я вижу, в наших богословских материях след моих благих намерений давно затерялся...

Коснусь вкратце двух оставшихся моментов.

2.2. Космо-логос и воплощенное Слово

Второй пункт — это умный мир, т. е. среднее между началом (Единым) и космосом (миром). Я могу здесь (опять-таки сильно смазывая всю логическую сторону) сказать только то, что мне дает в руки Августин: богословские по сути темы. Вся полемика между христианами и неоплатониками, — полемика не на уровне критики демонологии, многобожия, римского язычества и пр., а, так сказать, высокая полемика — касалась больше всего, конечно, не столько первого начала (т. е. творения или нетворения), сколько среднего.

Неоплатоники, гностики, христиане мучительно разбирались в этих материях, сливая и по-разному различая Ум-Сына, Премудрость Божию, Душу мира, сам Мир... Я буду говорить обобщенно: *среднее*. Ведь когда мы говорим «среднее», то это имеет все смыслы: и логический (например, «средний термин»), и космологический, и теологический. Вместе с тем именно в этом посредничающем (между началом и чувственным миром) звене, где «первое» артикулируется, а «последнее» собирается, образуется в мир, — именно в этой форме *средостения* мысль обретает свою логическую конкретность.

¹ О граде Божием. Кн. XIV. Гл. 13. — Творения бл. Августина. Ч. 5. С. 34—35.

В частности, *эйдос*, образ или космос есть в античности эстетическое понятие или умное чувство, образ ума, понимающая форма и т. д. То, что позволяет переводить бытийные формы в логические и наоборот.

У неоплатоников это то, что, нарочито упрощая, я мог бы назвать умной душой, или же умным миром, содержащим как бы замысел мира чувственного: то, что всегда уже провидится умным взором в чувственном мире как *мире* (целом, прекрасном...) и что одновременно раскрывает, развертывает, высказывает (в Логосе) саму *идею* ума и мира.

Так вот, по поводу этого «среднего» идут самые серьезные богословские баталии. Посредник, среднее, посредующее между тем, что вообще ускользает от понятия (или бытия чем-то), и тем, в чем скрыта идея понимания (и бытия), испытывает на себе всю силу того *онтологического разрыва*, о котором речь шла выше. Богословски это тема Сына Божия, Бога-Слова. Что значит рождение? Сотворен ли Он вместе с миром или, напротив, пребывает в недрах Отца? — Все это темы не только споров с неоплатониками, но и многочисленных направлений в самом раннем христианстве. Ум, в котором мир содержится предвечно, Премудрость, Слово, которым мир творится и спасается, — все эти «понятия» сливаются, сталкиваются, противоборствуют с неоплатониками.

Христос — *Слово* Божье, а не образ, не вид, не космос. Спор идет между умной космической душой неоплатоников и Словом Евангелия от Иоанна. Логос, нус, космос, псوخе оказываются теми четырьмя словами, коварная омонимия которых доводит взаимонепонимание до предела.

Можно было бы рассмотреть этот спор в самом что ни на есть лингвистическом плане, как столкновение разных толков в понимании взаимоотношений слова, звука, мысли, образа... Во всяком случае, сравнения с речью (произнесение слова и т. д.) весьма распространены в спорах раннехристианской эпохи, начиная с так называемых апологетов. Эти сравнения встречаются и у Августина. Большая доля работы была здесь выполнена стойками, которые очень много занимались как раз речью, формальной логикой и грамматикой, т. е. речевой стороной мысли, логосом именно как речью. Они различали логос внутренних, т. е. внутреннюю речь, и логос произнесенный, внешнюю речь. Вообще стойки строили космос уже не столько эйдетически, сколько по образу произносимой речи. Это сравнение творения с произнесением слова и было подхвачено ранними христианами. Истоки его в творениях Филона Александрийского, т. е. в слиянии библейского «слова» и эл-

линского «логоса». ¹ Вообще библейское — слышимое, созидающее и разрушающее слово — начинает играть решающую роль. ²

Так вот, греческий логос постепенно переосмысливается. Во-первых, Логос-склад (отношение, определение, понятие) тонет в стихии говорящего, обращенного, ждущего личного понимания Логоса. Во-вторых, эта энергия слова подчеркивается тем, что Логос отождествляется с Христом, т. е. Богом, открывшимся как личность, как «Сын человеческий». В-третьих, космос как явление — откровение — единого (своего рода *теофания*) отодвигается в сторону, он более не есть непосредственное откровение Бога. Бог открывается в слове (Писания, в личности Христа). Он обретает интимность и проникновенность человеческого слова, звучащего прямо в душе без посредников. Оказывается, что между Богом (единым, или началом) и человеческой душой связь гораздо более близкая и тесная, чем через весь космос, чем через творение. Не столько в прекрасном космосе обнаруживается и «происходит» Бог, а в произнесенном, молитвенном, проповедническом, исповедальном слове, которое не тождественно самому себе, всегда отсылает к тому, кто сказал и кто больше сказанного, и — к тому, кто слушает и кто больше того, что он услышал.

2.3. Судьба и промысел

Наконец, *третий* момент, связанный, так сказать, с практическим разумом. (Три эти сферы, три темы «трансдуктивных» споров соотносятся, напомним, трем первым ипостасям неоплатонизма: Единое, Ум, Душа-Мир. Первая — сфера философских начал, вторая — сфера посредничества, т. е. образа логоса-логики. И третья сфера — условно, конечно, говоря — жизнь, судьба.)

Спор о судьбе также мог бы быть развернут Августином с неоплатониками или со стоиками, но ведет он его с Цицероном, — спор о судьбе и предопределении или предвидении и промысле Божиим, с одной стороны, и о свободе воли — с другой. Эта тема неизбежно возникает там, где мир складывается в строй, определенный особой логикой. Изменение логического образа мира должно привести к изменению образа того, что в античности связывается с понятием судьбы. Судьба — это ведь человечески переосмысленный образ законченного внутри себя космоса, космос

(или эйдос) жизни. И эта идея должна переосмыслиться, если переосмысливается логос космоса. Августин оспаривает стоический фатализм, с одной стороны, но также спорит и с Цицероном, который яростно спорит со стоиками, противопоставляя им полную свободу воли. ¹

Мы, кажется, стоим перед неизбежной альтернативой: или утверждать божественное предведение событий и тем самым принять фатальную предопределенность наших поступков, отрицая надобность законов, порицаний, наказаний и наград, или же, утверждая вместе с Цицероном свободу человеческой воли, отказывать Богу в способности предведения. «Но религиозная душа, — говорит Августин, — выбирает и то и другое...» ² Ведь если мы предположим, что Бог — это судьба, что все полностью предопределено, то у человека не остается никакой свободной воли, а стало быть, Бог сотворил несвободное существо и сам не является свободным по отношению к миру.

Вот проблема, над которой бьется Августин и опять решает ее, как можно догадаться, с помощью понятия божественной воли. Он говорит: «Порядок же причин, в котором проявляется великое могущество воли Божьей, мы не отрицаем, но не называем и именем судьбы; разве только слово судьба — *fatum* будем производить от *fando*, т. е. говорить. В последнем случае мы не можем не признать, что в священных книгах написано: „Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это, что сила у Бога, и у Тебя, Господи, милость; ибо ты воздаешь каждому по делам его“ (Пс. 61, 12—13). Выражение „Однажды сказал Бог“ означает сказал непоколебимо, т. е. неизменно, как неизменно знал все, что имеет быть и что он сам имеет совершить. {...} Тот же вывод, якобы если для Бога существует определенный порядок причин, то для выбора нашей свободной воли ничего нет, вовсе из этого не следует. Ибо (обратите внимание! — А. А.) и самая воля наша находится в порядке причин, который как порядок определенный содержится в предведении Божиим». ³

Иначе говоря, не мы, люди, находимся в порядке некоторых внешних для нас причин, а самая наша свободная воля находится в порядке причин. Но эта воля может согласовываться с волей Бога, который приказал (ведь «сказал неизменно» — это значит

¹ О граде Божиим. Кн. V. Гл. IX—XI.

² Творения бл. Августина. Ч. 3. С. 251.

³ Там же. Строки псалма я привел по русскому, а не церковнославянскому (как в цит. изд.) переводу.

¹ См.: *Трубецкой С. С.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1906; *Спаский А.* Указ. соч. С. 4—80.

² См. подробнее в статье «Афины и Иерусалим» наст. изд.

приказал). Это значит — на место простого рока, вершащегося по «железной логике естественной (в античном смысле) необходимости», становится *воля* Бога, которая неизменна и которая говорит одно и то же, указывает, сказывает или приказывает одно и то же, но воля эта обращена к волям же, которые могут следовать ей, могут — не следовать, и то, что они могут не следовать, также предвидит Бог.

В результате такого переосмысления возникает весьма наглядное различие, а именно — изменение самого образа мира. Если в античной логике, в античной этике с соответствующим понятием судьбы перед нами известный образ мира как космоса — во всех его смыслах, от гераклитовского до неоплатоновского, — то здесь перед нами выступает совершенно иной образ мира, а именно — образ мира как драматического взаимодействия воли, идея мира как *истории*. Известно, что с Августином и связана идея мира как истории, как противоборства двух Градов, земного, основанного на любви человека к себе вплоть до забвения Бога, и небесного, основанного на любви к Богу вплоть до забвения себя. В горизонте этой священной драмы мы открываем мир, еще не заверченный, чреватый неожиданными превратностями, могущий завершиться так или иначе... Тут дело не в том, что меняется образ истории, но сам мир по своей онтологии приобретает характер исторического, а не космического. Именно мир мыслится как история, а не история внутри мира как космоса.

Из дискуссии

В. Библер. Можно ли быть Богом Отцом, не рождая Сына?

А. А. Нельзя.

В. Б. ...и не относясь к Сыну как к единосущному?

А. А. Нельзя. Но это касается внутрибожественных отношений, логики троичности.

В. Б. Но Бог Сын лишь в той мере Бог Сын, в какой он одновременно одной природы с Богом и одной природы с человеком, в какой он одновременно и сын человеческий.

А. А. Да, именно во Христе (в посреднике) и кроется тайна взаимоотношений сферы божественной, нетварной и сферы тварного мира.

В. Б. Но связь, идущая через человека?

А. А. Да. Христос — это богочеловек и относится ко всему тварному миру в человеке, через человека.

В. Б. Но Христос не просто Сын Бога, а сын человеческий. Он причастен человеческой природе со всеми ее страстями, страданиями, мучениями вплоть до смертных, вплоть до переживания богооставленности. Он причастен природе вот этого смертного человека. Это исходный парадокс, лежащий в основе средневековой логики. И в этой связи второй вопрос: не происходит ли в средневековом мышлении, в средневековой теологии, — а тем самым и в логике, — изменения в субординации ума и души, не оказывается ли душа уже не подчиненной уму? Может быть, она приобретает самостоятельное значение наравне с духом, наравне с единым, и поэтому они в ней нуждаются не менее, чем сама душа нуждается в Боге? Поэтому душа тут заменяет ум. Душевные отношения человека к Богу, человека к человеку, оказывается, действительно замещают умнокосмологические отношения.

А. А. Это все правильно, я со всем согласен. Только это пока богословие. Вы занимались богословием, а мне было интересен смысл логический...

В. Б. Тут именно логический смысл.

А. А. Как возможен логический смысл «души»? Я не вижу.

1997 г.

«Не как люди, не еженедельно,
Не всегда, в столетье раза два
Я молил тебя: членораздельно
Повтори творящие слова».

Б. Пастернак

Столь широковещательно заявленная тема требует множества оговорок, оправданий и уточнений. Но, строго говоря, все ниже следующее есть не более чем наброски возможного подхода к теме. Рискну поэтому прямо приступить к делу, ограничившись лишь самыми необходимыми вступительными словами.

1. Предлагаемая работа — по замыслу и исполнению — связана с программой обширных культурологических штудий, которые давно уже ведутся группой специалистов разного профиля, возглавляемой В. С. Библером. Философские предположения программы детально изложены в работах В. С. Библера. В специальных исследованиях сотрудников группы нетрудно различить черты общего подхода, логические основания которого в свою очередь систематически продумываются. В культурологическом повороте он может быть назван «диалогическая онтология культуры». Автор разделяет основные принципы этого подхода. Само собой разумеется, однако, что трактовка этих принципов и содержательное раскрытие темы целиком на совести автора.

2. Речь пойдет о христианстве, но в особой — культурологической — проекции. Это, однако, ни в коем случае не означает, что я собираюсь отгородиться от религиозной энергии христианства так называемой объективностью нейтрального историка или культуролога. Напротив, именно энергия меня и интересует, — энергия, творящая творящие слова, храмы, произведения, конкретное человека, историческое событие — культуру.

Христианство — религия и вселенская религия. Но есть включающая универсальность культа, требующая обращения и посвящения, и есть сообщающая универсальность культуры, обращенная к понимающему собеседнику. Мистическим опытом, церковной жизнью, богословской догматикой мир христианства

обособлен во «внешнем» мире и уединен в себе. Но в исторической памяти и культурной глубине каждой мысли, каждого слова, каждого штриха, цвета или музыкального тона, каждого деяния весь «внешний» мир — бывший, сущий и будущий — сообщен христианству, и оно сообщено миру до и помимо проповеди, апологии, вероисповедальных формул. Откровение совершается в плотной, многослойной исторической «материи» — эстетической, словесной, интеллектуальной, — в «материале», каждый атом которого уже многообразно пережит, продуман, проговорен и поэтому таит в себе, сосредоточивает в себе множество возможных смыслов. Слово и голос Откровения предполагает изначальную откровенность и культурное многоголосие слова как такового. Человек причастен Богу-Слову просто как словесное существо, но и Слово Бога как слово говорится во всей многоречивости человеческого мира.

Итак, христианство рассматривается здесь не только и не столько как конфессия, сколько как уникальный и абсолютно значимый — т. е. онтологически укорененный — образ культуры: в формах своей эстетики, поэтики, логики...

3. Изначальное слово, слово творящее произносится, возвещается, не только облекаясь плотью культуры. Его энергия взрывает все напластования культуры, ее забытые или вовсе еще не разведенные залежи, оставленные историей или еще нетронутые месторождения. Вместе с ним и в нем самом пробуждаются и звучат все созвучные, все со-ответствующие, все однокоренные по изначальности и самобытности слова. Христианство усваивает это коренное — онтологическое — разноречие и претворяет его в свое внутреннее разноречие, даже противоречие с собой. Об этом-то неискоренимом и творящем разноречии христианского слова и пойдет речь.

Мы рассматриваем здесь христианство не как однозначное (ортодоксальное) вероучение и не как исторический факт, а как бесконечно значимое, бесконечно незавершенное слово, слово, обращенное к самому себе и к другим, не только возвещающее, но и слушающее, — слово, обращенное к своему неисповедимому началу и потому навсегда творящее. Лишь эта энергия христианства не может быть использована человеком для своих корыстных-благочестивых нужд.

Понять вселенскую действительность христианства в таком смысле (его-то мы и называем смыслом культуры) — значит увидеть, как втягивается в собственное слово христианства, как сосредоточивается в нем и по-своему претворяется историческое

бытие во всем его всемирном размахе и культурном многоголосье — необобщаемом, неусредняемом. Понять культурную универсальность христианства — значит увидеть в нем особое сопряжение различных смысловых энергий, особое средоточие изначального и вековечного *суда* человека с самим собой и с Богом.

I

Одно из главных явлений XX в. — закат идеи (чуть ли не мифологии) всемирно-исторического прогрессивного развития, возглавляемого Европой. Разные культуры, вольно или невольно сообщаемые друг другу в общезнании современного мира, обнаруживают неслыханные смысловые ресурсы, их уже нельзя считать историческими реликтами, застрявшими на пути, давно пройденном Европой. Но и эпохальные миры европейской истории выходят из подчинения прогрессистской схеме. Ничто, оказывается, не прошло, не преодолено развитием, не «снято» на гегелевский лад. Голоса мифа, эллинской классики, Средневековья, Просвещения — как и голоса Востока, Африки, Латинской Америки (говоря слишком обобщенно) — звучат с новой силой и новым смыслом, вступают в заинтересованный диалог или вызывают на суд, требуя ответа. И это происходит не только в современном искусстве, где такая со-временность времен едва ли не норма, но и в философии, и в нравственном самосознании, и даже в цитадели новейшей европейской цивилизации — науке.

Те же голоса внятны и религиозному слуху, когда он исторически чуток, внимателен к миру и ответствен (способен отвечать за себя).

В первом томе «Истории всемирной литературы», в главе, посвященной древнееврейской литературе, С. С. Аверинцев, говоря о «Книге Иова», замечает, что на протяжении всех средних веков как в христианском, так и в мусульманском мире Иов, как правило, служил примером терпения и смирения. «Господь дал, Господь и взял, да будет имя Господне благословенно!» (Иов. 1, 21) — «...Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов. 2, 10). «Лишь кризисы, ознаменовавшие начало и дальнейшее движение Нового времени, — замечает С. С. Аверинцев, — раскрыли глаза на глубины, которые таятся в „Книге Иова“».¹ Кризисное сознание, словно заново открываю-

щее глубинный смысл древнейшего текста, отразилось, по мнению исследователя, в некоторых мотивах трагедий Шекспира, в «Фаусте» Гете, в знаменитом бунте Ивана Карамазова. Но кризис, глубину которого улавливали в XIX в. лишь наиболее совестливые умы, всерьез разразился в XX в. Именно XX в. оказался площадью всемирно-исторического скандала, еще неизвестно, способного ли стать осмысленным судом.

Всякий, знакомый с русской философией, вспомнит, разумеется, в этой связи творчество Льва Шестова, которому Шекспир, Достоевский и Ницше также «раскрыли глаза» на «Книгу Иова». Два сочинения, в которых мысль Шестова нашла, пожалуй, наиболее полное выражение, называются «На весах Иова» и «Афины и Иерусалим» (отсюда, в частности, и название моей темы). Шестов как бы вновь затевает древний спор Иова с его благоразумными и благочестивыми друзьями — утешителями и обличителями, — вызвавшими, несмотря на всю свою благочестивость, гнев Бога, самолично вступающего в этот неслыханный спор. Спор, оказывается, не только не разрешенный, но с течением веков разгорающийся с новой силой, втягивающий новых участников, открывающий новые смысловые измерения. К суду этой вековой теодицеи привлекают и привлекаются у Шестова уже не только герои Достоевского и Толстого. Он взвешивает на весах Иова всю европейскую метафизику и теологию. В его изложении речи Ницше и Киркегора, Гегеля и Гуссерля, Спинозы, Паскаля, Лютера, Августина, Плотина и Аристотеля, не нарушая драматургии и не уходя от темы, звучат на пепелище Иова вслед за речами Елифаза, Виллада, Софара, Елиуа и самого Иова. Пророки, апостолы, учителя Церкви, великие метафизики и богословы, мистики и рационалисты, поэты и логики — еще не закончили этот спор. Бог не сказал последнего слова. Все, может быть, решается здесь и сейчас. «Страшный суд, — писал Шестов, — которым мучилось так средневековье и о котором так основательно забыла наша современность, вовсе не есть выдумка корыстных и невежественных монахов. Страшный суд — величайшая реальность... На страшном суде решается, быть или не быть свободе воли, бессмертию души — быть или не быть душе. И даже бытие Бога еще, быть может, не решено. И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора».¹

¹ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Париж: YMCA-Press, 1975. С. 147. (Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 153.) О философии Шестова специально см. ниже статью «О втором измерении мышления. Л. Шестов и философия».

¹ История всемирной литературы. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 295.

Суд — по-гречески *κρίσις* (*кризис*). Кризис двадцатого века, по глубине и размаху превосходящий все, что снилось веку девятнадцатому, открыл глаза далеко не только Шестову.

Когда идеи, овладев восставшими массами, стали выяснять отношения на площадях, в окопах и застенках, всякая идейная благоустроенность была поставлена под вопрос и заподозрена в стремлении к душевному комфорту. Критицизм зазвучал в тональности, далекой от академического кантианства: «Как возможна поэзия после Освенцима и Колымы?» — или — «Как возможно пастырское служение в XX веке?». Таким вопросом задался в августе 1914 г. швейцарский пастор К. Барт, основоположник «теологии кризиса», вошедшей в историю протестантского богословия и современной философии под именем «диалектическая теология». XX век начался для К. Барта 4 августа 1914 г., когда 93 немецких интеллектуала, в том числе и учитель Барта либеральный теолог А. Гарнак, выступили с публичным обращением в поддержку военной политики Вильгельма II.¹ Разумеется, далеко не случайно именно протестантская совесть оказалась столь чуткой к «потрясению основ»² и «распаду гуманизма».³ Ведь не кто иной, как учителя К. Барта, Р. Бульмана, Э. Бруннера, Ф. Гогарте-на, протестантские историки и теологи шлейермахеровской традиции А. Ричль, Э. Трельч, В. Германн и уже упомянутый А. Гарнак создали «гуманистический» образ христианства как естественной, прогрессивно раскрывающейся в истории религиозности человеческой души, — образ, который и был поставлен под радикальный вопрос «откровеньями» XX в. Против этого либерального оптимизма своих учителей в первую очередь и была направлена критика новой теологии — теологии кризиса.

Прежде всего диалектическая теология обнаруживает внутреннее разноречие, присущее протестантизму как таковому. Протест теперь направляется против собственной «церкви» и опирается на отодвинутую в тень традицию. К. Барт открывает С. Киркегора и вводит труды датского мыслителя в интеллектуальный обиход XX в. Неудивительно, что, отстраняя психологизм шлейермахеровского толка, теология кризиса возвращается к Лютеру и Кальвину. Она будто повторяет исходный жест реформаторов —

¹ Подробнее см.: Лезов С. В. Национальная идея и христианство // Октябрь. 1990. № 10; Лезов С. В. Христианство и политическая позиция: Карл Барт // Путь. 1992. № 1; Zahrnt H. Aux prises avec Dieu. La thologie protestante au XX^e siecle. Paris, 1969.

² Tillich P. The Shaking of the Foundations. Harmondsworth, 1963 (1-е изд., 1949).

³ Gogarten F. Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage. Stuttgart, 1937.

возвращение к началу, к первичному слову Писания, свободному от исторических истолкований, интеллектуальных систематизаций и осмыслений. Библия должна быть понята как слово Бога к человеку, а не как слово человека о Боге. Именно этому слову и должно отвечать истинное бого-слово. Бог — существо «всцело другое» (*totaliter aliter*), чем человек. Он не может быть открыт ни в естественной душе, ни в историческом развитии. Откровение Бога происходит не в чувствах и не в суждениях человека, а в суде Бога над миром и человеком в мировом кризисе.¹ Ведь «*finitum non sara infiniti*» — «конечное не способно к восприятию бесконечного», — цитирует К. Барт Кальвина.²

Что же выразилось в этом богословском движении XX в.? Может быть, всего лишь склонность современного человека преувеличивать личностные «надрывы», экзистенциалистский трагизм в духе времени.³ Или все же некая внутренняя энергия христианства, к которой особенно восприимчив протестантизм? Разве самой сути христианства не присуща эта энергия извечного начинания, бодрствования перед тем, что приходит, «как тать в нощи»? Независимо от всех преданий, установлений и институтов, христианство навсегда останется тем, чем оно было в момент своего исторического явления, — неслышанным новшеством. Евангелие возвещало нечто абсолютно новое, превосходящее ожидания иудеев, мудрость эллинов и религиозную всеядность римлян. Евангелие и остается всегдашней новостью, превышающей исторические надежды, историософские истолкования и историко-религиозные классификации.

Первичное «возвещение» (*керигма*), которое всеми методами герменевтики, исторической критики и прочей «демифологизации» стремится отыскать протестантизм, остается первичным, впервые слышимым всегда. Его голос звучит «прямо сверху» и обращает историческое существование в ежесекундную эсхатологию бытия.⁴ С христианством мы находимся — всегда находимся

¹ Zahrnt H. Op. cit. P. 26.

² Barth K. Der Romerbrief. Zollikon; Zürich, 1954. S. 243.

³ Winger G. Die Methodenfrage der Theologie. Göttingen, 1957. S. 114.

⁴ См.: Bullmann R. History and Eschatology. Edinburgh, 1957. Ср.: «В точном соответствии с моментом „теперь“ пришествия Несущего Откровения находится момент „теперь“ провозвестия Слова как конкретного исторического факта, „теперь“ возможности, а именно: мгновение. (...) Это конкретное „теперь“ прямого обращения, это мгновение, есть эсхатологическое теперь, потому что в нем выносятся решение либо в пользу жизни, либо в пользу смерти» (Бульман Р. Эсхатология Евангелия от Иоанна // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. М., 2004. С. 416).

ся, а не когда-то однажды находились — «берешит», ἐν ἀρχῇ (эн архе), в начале, у самого сотворения мира, времени, истории. И у самого их конца.

Но что это значит? Трижды сказано здесь слово «в начале», но одно ли и то же говорят «берешит» Торы, «эн архе» Евангелия от Иоанна или βίβλος γενέσεως (книга рождения — родословие [Иисуса Христа]) Евангелия от Матфея? Что это — повторение, припоминание, обновление, переосмысление? Как бы там ни было — в первичном слове начинают звучать все первичные слова: иудейское *давар*, слышимое лично «от Бога через пророков», воплощенное Слово Евангелия, греческий *логос*... Оно всегда многосмысленно и внутренне разноречиво. Так, может быть, первично вообще не слово, а само слушание? Такова ведь первой заповедь Израиля: «*шма*» — «слушай!» («Слушай, Израиль, Господь, Бог наш, Господь един». — Втор. 6, 4).

Почти в то же время, в той же духовной атмосфере начал свою работу Мартин Бубер (Шестов был знаком и переписывался с Бартом, и с Бубером).¹ Он положил в основу своих размышлений глубинный опыт иудаизма, опыт личного общения, диалога Бога и человека. Мышление, основанное на этом диалогическом опыте, Бубер противопоставлял принципиальному, по его мнению, монологизму эллинской мысли и всей определенной ею европейской метафизики. Во многом благодаря Буберу и тем, кто так или иначе развивал идеи «диалогического мышления» (Ф. Эбнер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, Э. Левинас и др.), и в христианской мысли пробудился вкус к «гебраизму», к библейской экзистенциальности. Эпохе отвечало свойственное Израилу острое чувство историчности человеческого бытия, его внезапности, непредсказуемости («И сказал Господь Аврааму: пойдя из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую я укажу тебе». — Быт. 12, 1), чувство присутствия Моши, внимательная готовность к сверхзаконному пророческому слову. Не случайно и мы начали введение в тему с напоминания «Книги Иова». Личный характер Бога сказывается здесь с неслыханной парадоксальностью. Речь идет о полной безусловности богочеловеческих отношений, которые не могут быть обусловлены ни нравственными системами заслуг и воздаяний, ни договорными отношениями, т. е. ни Законом, ни Заветом, — стержневыми вроде бы для иудаизма идеями.

С другой стороны, А. Гарнаку, автору трехтомной «Истории догматических учений», нетрудно было на богатейшем материале

показать справедливость того утверждения, что соборная догматотворческая и классическая богословская мысль, начатая великими александрийцами и продолженная капподокийскими отцами на Востоке, Августином на Западе, представляет собой последовательную эллинизацию христианства. Когда христиане взяли себе осмыслить свой опыт, философски раскрыть его, они должны были полностью использовать категории, понятия, сам язык греческой философии, язык Платона, Аристотеля, стоиков и — ближайшим образом — неоплатоников. Даже знаменитые богословские споры Средневековья, впрочем, и позднейших времен могут быть описаны как противоборство разных уклонов аристотелизма или платонизма. Теми же чертами характеризуются и высшие интеллектуальные достижения обеих традиционных конфессий — католичества и православия. В XX в. это философское и едва ли не научно систематическое богословие оказалось не менее продуктивным и не менее созвучным духу времени, чем богословие — скажем так — экзистенциалистского толка. Мы имеем в виду прежде всего неотолизм, но также и систематическую мысль более широкого плана (Э. Жильсон, Х. У. фон Бальтазар, П. Тейяр де Шарден, А. Демпф, Й. Ратцингер). Русская религиозно-философская и богословская мысль, коренящаяся в православии, успела наметить возможности не менее систематического развития. Достаточно напомнить «конкретную метафизику» П. Флоренского, «софиологию» С. Булгакова, «динамическую метафизику всеединства» Л. Карсавина.¹

Сказывается ли, однако, в этом богословии, стремящемся к универсальному осмыслению, всего лишь эллинистический «соблазн», посторонняя деформация некоего подлинного, первичного христианства, как утверждают протестанты, — или же перед нами явление культурной «кафоличности» христианства, усвоившего (крестившего) и эллинский гений? Ведь столь же правомерно говорить о христианизации эллинской мысли в богословских «суммах», стремящихся понять, как *Deus conservat omnia* (Бог сохраняет все). В том же «кафолическом консерватизме» коренятся и усилия усвоить христианству современную культуру в полном составе, богословски осмыслить науку, технику, экономику, со-

¹ См.: Хоружий С. С. София — Космос — Материя: Устои философской мысли о. Сергия Булгакова // Вопросы философии. 1989. № 12; Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Предисловие к кн.: Лев Карсавин. Религиозно-философские сочинения. М.: Renaissance, 1992; Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1995.

¹ О Бубере специально см. ниже статью «На полях „Я и Ты“ М. Бубера».

циологию, политику, искусство, понять всю эту сомнительную пестроту в плане божественного домостроительства, благоустройства, объемлющего космос и историю.

В какой-то мере подгоняя под ответ, можно охарактеризовать упрощенно описанные мною направления современной христианской мысли как стремления к евангелизации, гебраизации и эллинизации христианства соответственно. Подчеркну, что речь не идет о «частях», «моментах» или тематических различиях. Каждое из этих, разумеется, с долей условности выделенных направлений претендует на полноту и подлинность. Их различие не совпадает и с конфессиональными разнотолками. Нельзя сказать, например, что богословие кризиса принадлежит исключительно протестантизму, а в томизме или в православии отсутствует экзистенциальная тема. Напротив, именно наложение и многократная отраженность друг в друге этих разноречий и придает современному христианству столь напряженно драматический характер.

Подгонка же под ответ состоит в том, что я заранее соотнес это вспыхнувшее с новой силой в XX в. разноречие внутри христианства с той культурной ситуацией, в которой оно исторически самоопределялось, и с теми в корне разнородными духовными энергиями, которые оно вместило в себя: иудаизм, эллинизм и Евангелие Иисуса Христа.

Нет ничего более известного и часто повторяемого в истории культуры, чем утверждение о синтезе Востока и Запада, иудаизма и эллинизма, будто бы свершившемся в христианстве. Между тем, так сказать, химия этого синтеза далеко не ясна. Неясно даже, возможен ли он вообще, а если невозможен, то что же связует два Завета и базирующееся на них богословие в одно Слово. Как устроено это Слово? Какие энергии, смыслы и разноречия уплотнены в нем и ежесекундно готовы вырваться наружу? Чем оно чревато? Не требует ли от нас внутренний кризис (суд с самим собой) христианского слова XX в. глубже вдуматься в его коренное, изначальное разноречие, — разноречие, неустранимость которого, может быть, лучше всего свидетельствует о несочиненности христианского слова.

Таковы условия нашей задачи. Обращаясь к истокам христианства, я не собираюсь заниматься археологической реконструкцией его генезиса. На оси исторического времени событие начала располагается в прошлом, но в реальности культуры это событие целиком и навсегда входит в архитектуру культурного бытия. Оно остается настоящим событием. По отношению к нему наше настоящее может оказаться даже слишком прошлым.

II

Христианство было продуктом западно-восточного синтеза, говорят нам историки культуры и религии. Но сами христиане испытывали нечто прямо противоположное: трудное сознание своей всемирной исключительности, повсеместного изгойства. «Мы позорище (θέατρον) для мира, для ангелов и человеков, мы безумцы (μῶροι, букв. «глупцы», «дураки») Христа ради, мы немощны, мы как сор для мира, как прах всеми попираемый донныне» (I Кор. 4, 9—13). Христианство было культурным парадоксом, оно выступило *παρά δόξαν*, против всех «мнений», учений, религий. «Благомысленные и благородные исследователи, — говорит, к примеру, Ориген, — усмотрят в этих событиях (воскресении и вознесении. — А. А.) чудо, и притом чудо парадоксальнее других (τὸ παράδοξότερον)» (Orig. Contr. Cels. 2, 62).¹ И весь цивилизованный мир воспринял христианство резко, до парадоксальности резко отрицательно. Вот как говорил о христианах Порфирий (стало быть, уже во второй половине III в.): «Ведь мы видим, что они и по-эллински не мыслят, и варварского учения не придерживаются {...}. Они — нечестивые безбожники, отвергнувшие отечественных богов, благодаря которым держится всякий народ и всякое государство {...}. Какое оправдание возможно для тех, кто отвернулся от богов, которых почитают от века эллины и варвары по городам и весям, цари, законодатели, философы, совершающие в их честь жертвоприношения, процессии, таинства, — а для себя избрали то нечестивое и безбожное, что есть в людях» (Eus. Praer. Ev., 4. — Реконстр. Вилламовица-Меллендорфа).²

Христианство, говорят нам, есть синтез Востока и Запада, т. е. эллинской культуры, эллинской мысли, в первую очередь. Языческие формы религиозной жизни, разумеется, отвергались, а как же философия?..

«...Что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики — христианам? — риторически вопрошает Тертуллиан. — Наше установление — с портика Соломонова, а он сам передавал, что Господа должно искать в простоте сердца (Прем. 1, 1). Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности

¹ См. рус. пер. Л. Писарева: *Ориген. Против Цельса*. Кн. I—IV. Б. м., 1912. Переизд.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла. New York, 1996.

² Цит. по кн.: *Ранович А. Античные критики христианства*. М.: ОГИЗ, 1935. С. 137—138.

нам нет нужды после Иисуса Христа, в поисках истины — после Евангелия».¹ Тертуллиан имеет здесь в виду Иерусалим христианской Церкви. Но Иерусалим — это и Храм иудаизма. Христианство зародилось в провинциальной глубинке Римской империи, в стихии религиозного брожения среди иудеев, едва ли не как одна из множества апокалиптических мессианских сект. Первая, иудео-христианская община, по слову Христа, ни йоты не упускала из Закона. Казалось бы, преемственность здесь самая наглядная, даже о «синтезе» говорить не приходится. Тем не менее очень скоро, как только проповедь христианства распространилась в эллинистической среде, возникли серьезные вопросы. Новообращенных более всего смущала необходимость обрезания. И вот ап. Павел, еще недавно Саул, ревностный гонитель христиан, сидя в римской тюрьме, пишет своей общине в македонских Филиппах: берегитесь обрезания, не надейтесь на плоть. «Если кто другой надеется на плоть, то более я. Обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей, по ревности гонитель Церкви (Божией), по правде законной — непорочный. Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я нашел тщетою» (Фил. 3, 4—7). Греческое слово σκύβαλον, переведенное здесь «тщетою», означает «отбросы» или попросту «дерьмо». Итак, что общего — можно сказать — между Христом и Законом, между иудеями и христианами?

Словом, «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17).

Ни о каком «синтезе» речи нет и даже, кажется, быть не может. Иисус, говорит Ориген, «оказался в состоянии перевернуть весь мир» (Contr. Cels. 1, 29). Это новое начало мира, начало новой эпохи. Все предшествующее и прежде всего ближайшее, родственнейшее — иудаизм и эллинская мудрость — подвергается «эпохэ», выносятся за скобки. Лишь затем могут возникнуть с ними личные отношения. Они оспариваются и усваиваются. Причем усваивается и само оспаривание. Диалог, спор, суд входят отныне во внутренний строй христианской речи, в ее риторику и поэтику.

Если мы вспомним чеканную формулу ап. Павла: «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 23—24), — то мы заметим, что общее есть, только это — общее *спора* о Божьей силе

¹ Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков / Пер. А. Столярова // Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994. С. 109—110.

и о Божьей премудрости. Причем вся история христианства свидетельствует о том, что спор этот разворачивается не столько с внешним соперником, сколько с самим собой.

О скандалах с иудаизмом первых веков мне мало что известно. Гораздо более содержательный разговор возможен с неоплатониками, ведь многие отцы и учителя Церкви попросту учились у них. Но и эти стычки, когда они случались, можно считать вполне периферийными.¹ Предельного напряжения диалог этот достигал там, где три начала не могли не столкнуться: внутри самого христианства; в попытках систематически — богословски — осмыслить Писание, составленное из двух Заветов, каждый из которых по-своему противится этим попыткам.

III

Что общего между Афинами и Иерусалимом?

Ну конечно же, Александрия — международный, разноязычный, культурный центр Средиземноморья эллинистической эпохи. Здесь вошли в химическое взаимодействие культуры Ближнего Востока, Египта, Греции и Рима.² Здесь в III в. до р.Х. произошло эпохальное событие: эллинизированные книжники иудейской общины (занимавшей два из пяти районов Александрии) предприняли перевод Торы, а затем и других книг Танаха на греческий (так наз. Септуагинта). Здесь сложилась греко-иудейская «софиология» (книги Премудростей и Притч). Здесь на рубеже эр Филон Иудей показал, как можно продолжить толкование этой уже переосаженной на греческую почву иудейской мудрости в духе платонического стоицизма, в котором он и был от юности образован. После того как буква Моисея была истолкована в духе Платона, нетрудно было счесть Платона прямым наследником Моисея, а то и вовсе похитителем. В знаменитой «Речи против Эллинов» хри-

¹ См.: Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001.

² «Как невероятный бродильный чан Мирового Духа, античная Александрия принимала в себя эллинское умозрение и иудейский монотеизм, науку хождения перед Богом Живым и египетскую религию мертвых, иранский митраизм и зороастризм, доживающие пережитки жестокой ассирийско-вавилонской архаики... — и таинственно они перебраживали в ней в новые духовные миры: гнозис — неоплатонизм — христианство, которые потом на много веков определили собою жизнь европейской культуры, сложили ее умственный стиль и облик...» (Хоружий С. С. Перепутать русской софиологии // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 143).

стианский апологет II в. Татиан мог уже свободно сказать: «По-елику же он [Моисей] древнее по времени, то ему должно верить более, нежели эллинам, которые, не признавая того, заимствовали у него учения; ибо многие из их софистов, по своему любопытству познакомившись с писаниями Моисея и подобных ему философов, старались переделать их учение, во-первых, для того чтобы то, чего они не понимали, прикрыть вымышленной словесной оболочкой, придавая истине вид басни».¹ Татиан — сириец, и можно подумать, перед нами пример антиэллинских настроений христианского Востока.² Но и выходец из Афин, великий знаток греческой философии, возглавлявший одно время катехизическую школу в Александрии, Климент не задумается назвать греческих философов «ворами и разбойниками», похитившими у «еврейских пророков частицы истины!» (Strom. I. 17, 87, 1—2).³ И даже неопифагореец Нумений считает, что Платон — это «Моисей, говорящий на аттическом диалекте (ἄττικίζων)».⁴

В Александрии была учреждена и упомянутая уже катехизическая школа, у истоков которой по преданию стоял св. Марк. Расцвет ее деятельности — конец II—начало III в. Из наставников школы признаны учителями Церкви Климент и Ориген. Климент усвоил экзегетический метод Филона, но присоединяет к Библии и весь корпус греческой философии. Она, оказывается, вовсе не пустое «совопросничество века сего», не хитросплетения диалектиков, лишь затемняющие божественную мудрость, открытую «простой вере». Философия для эллинов была таким же «детоводительством» ко Христу, каким был Закон для иудеев (Strom. I. 5, 28, 3—4; VI. 8, 67, 1).⁵ Простая вера (ψυλὴ πίστις) — только предвосхищение (πρόληψις) веры знающей (γνωστικὴ πίστις). В очевидном противоречии с ап. Павлом, Татианом, Тертуллианом для

¹ Цит. по кн.: Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1978. С. 402—403.

² Аверинцев С. С. Судьба европейской культуры традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 23—25.

³ Климент Александрийский. Строматы / Пер. Е. В. Афонасина. Кн. 1—3. СПб., 2003. С. 124.

⁴ Цит. по кн.: Ritter H., Preller L. Historia philosophiae Graecae. Gotha, 1898. P. 512.

⁵ «Ибо философия для эллинов — это то же, что закон для иудеев, а именно: наставник, ведущий их ко Христу» (Климент Александрийский. Указ. соч. С. 92). «Философия — это нечто преимущественно для эллинов, как некий завет, данный специально им, служащий ступенькой, ведущей к философии Христа...» (Климент Александрийский. Строматы. Кн. 6—7. СПб., 2003. С. 41).

Климента и многих других современных ему христианских писателей противопоставление двух «мудростей» почти утрачивало силу, «...так что иной подумает, что или нынешние христиане философы, или философы были уже тогда христианами» (Минуций Феликс. Октавий, XX).¹ Более того, как утверждает Ориген, «христианское учение отдает предпочтение тому, кто принимает истины веры μετὰ λόγου καὶ σοφίας (с объяснением, обоснованием — об этом подробнее ниже — и мудростью. — А. А.), а не тому, кто усваивает их простою верою (μετὰ ψυλῆς τῆς πίστεως)» (Contr. Cels. I, 14). Дело в том, говорит в другом месте Ориген, рискованно пользуясь терминами аристотелевской эпистемологии, что апостолы сказали только ὅτι («что»), оставив объяснение διότι («почему») тем, кто «в большей степени принял дары Духа Святого» (De Princ. I, 10).²

Следует принять во внимание, что Ориген был великим комментатором Писания и знатоком текстов. Он провел тщательное сопоставление всех известных к тому времени переводов Библии на греческий друг с другом и с оригиналом на иврите. Но так же точно, как он не затруднился включить греческую философию в дары Духа Святого, он не увидел в 22 книгах Библии, на каждую из которых он написал отдельный комментарий, ничего, кроме пророчества и прообразования Нового Завета Христа, внушенных тем же Духом (ibid. I, 4).

Впрочем, уже евангелисты (если не сам Иисус) понимают Христа как исполнение Закона: «Конец [завершение] Закона (τέλος τοῦ νόμου) — Христос» (Рим. 10, 4) (здесь вполне было бы применимо гегелевское понятие Aufhebung — «снятие»); как истинную «экзегезу» слова Божия: «Бога не видел никто никогда: Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (ἐξήγεσάτο)» (Ио. 1, 18), — слова от Моисея до Иоанна Крестителя, свидетельствовавшего Израилю о Христе (напр.: Ио. 5, 37—39; 16, 12—13). «...По времени, — говорит ап. Павел в послании к Евреям, — вам надлежало быть учителями; но вас снова нужно учить первым началам слова Божия...» (Евр. 5, 12; ср. 7, 18—19; 8, 5; 10, 1; Гал. 4, 21—22). То, что было в начале, было в тайне, явилось и раскрылось теперь, наконец. Благодаря Христу христиане лучше иудеев понимают истинный (тайный) смысл их собственного Писания. Они лишь отвергают «иудейские басни», как отвергли «басни» эл-

¹ Цит. по кн.: Раннехристианские отцы Церкви. С. 566.

² См. рус. пер. Н. Петрова: Ориген. О началах. Рига, 1936. Перевод: Новосибирск, 1993.

линов, «...умудряясь и воспитываясь на таинственном созерцании (μυστικῇ θεωρίᾳ) Закона и пророков» (Orig. Contr. Cels. II, 6).

Такова сила толкующего духа. То, что по букве и собственно-му смыслу кажется не имеющим ничего общего, в духе оказывается чуть ли не одним и тем же. Причем, чем более таинственным в своей буквальности почитается текст, тем более свободен дух в его разгадывании и расшифровывании. Культурно разнородные смыслы обобщаются и отделяются от своих букв. Тексты становятся легко переводимыми за счет своего рода омонимии. Общее находится в общем месте, в опустошенной или мистически насыщенной отвлеченности.

Но дух александрийских толкователей был вполне определенным. Это был дух эллинизма, эпохи так называемого религиозного синкретизма и эклектики (слово это означало некое достоинство: «Наша философия есть эклектизм (τὸ ἐκλεκτικόν)», — говорил Климент Александрийский (Strom.¹)); эпохи общения, решительных самоопределений и фантастических смещений (ярчайший пример такого «синтеза» — гностические мифологии); эпохи комментариев, толкований, переводов. Философски строгие неоплатоники с не меньшим искусством толковали греческие древности, чем Филон Иудей — наследие своих отцов. Да ведь и Ориген прошел не только высшую школу экзегезы Филона и Климента, но и начальную школу гомеровских толкований у некоего Зенодота или Аристарха. Так что толкующее осмысление Писания велось в эллинском духе, и здесь возникала тема крупного разговора с неоплатониками (см. трактат Плотина «Против гностиков» — Епп. II, 9²).

Такое истолкование началось, казалось бы, простым переводом, упоминавшейся уже Септуагинтой. Всякий перевод есть перевод из одной культуры в другую: перевод, перенос, метафора, аллегория. А этот — в особенности. За отсутствием места и знаний упомяну только один известнейший эпизод. Когда собственное имя иудейского Бога, которое Он приоткрыл Моисею (Яхве: «*хайа шер хайа*»³), было переведено на греческий — Ἐγὼ εἰμι ὁ

¹ Цит. по кн.: *Трубецкой С.С.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1906. С. 70.

² См. рус. пер. С. Еремеева в изд.: *Гностики или «О лжеименном знании»*. Киев, 1996. С. 170—194.

³ Букв. здесь так наз. тавтологическая предикация: «Я есмь, который есмь» или «Я сущий, который сущий» (Вульгата: «Ego sum qui sum»; Лютер: «Ich werde sein, der ich sein werde»). Слово «Яхве» соединяет в себе прошедшее, настоящее и будущее время глагола *быть* (*хайа*), т. е. «Я тот, кто был, есть и будет». См.: Пятикнижие Моисеево с дословным русским переводом О. К. Штейнберга. Вильна, б. г. (переизд.: New York, 1977). Кн. Исход. С. 7.

ὄν («Я есмь сущий») (Исх. 3, 13—14), — вся классическая онтология эллинской философии сразу же вошла в курс этого библейского дела, потому что вместо «варварского» собственного имени она получила хорошо знакомое определение. Оставалось разве что незначительное разночтение: Ἐγὼ. Дело в том, что ни парменидовское «бытие», ни платоновское «благо», ни «ум» Аристотеля, ни даже «единое» неоплатоников не могли ни быть Ἐγὼ, ни тем более называть себя Ἐγὼ. Для христианина вопрос еще более сложный. Он помнит слова Христа в его «первосвященнической молитве»: «Я открыл имя Твое человекам...» (Ио. 17, 6), и имя это — Иисус Христос.

Неудивительно, что правочерные иудеи восприняли перевод Семидесяти как религиозную катастрофу, как событие, сопоставимое с воздвижением золотого тельца или разрушением Храма. По преданию, на три дня мрак покрыл всю Землю. Иудеи тоже усердные комментаторы, но их отношение к тексту и букве решительно отличается от эллинского. Тора существовала до сотворения мира и была побуквенно написана на Небе «черным огнем по белому огню».¹ Человек создан, чтобы изучать Тору² — вчитываться, втолковывать в себя, вдумываться, вслушиваться, слушаться. При переписывании Торы нельзя ни пропустить буквы, ни изменить ее начертания, ибо все это имеет свое значение. Иудаистскому толкованию текста противостоит истолкование не в платонистском духе, но в любом «духе» эллинского толка, т. е. истолкование, устремленное к систематическому интеллектуальному единству,³ когда всякий «логос» толкуется в перспективе

¹ *Айзенберг Й.* Что такое Тора? Иерусалим: Шамир, 1989. С. 15—16. См. толкование Маймонида: *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных. Иерусалим; М., 2003. С. 335.

² «Если ты много занимался Торой, не считай это своей заслугой, ибо для этого ты создан» (Авот. Гл. 2, Мишна 8 // Трактат Авот. М.: Внешторгиздат, 1990. С. 76). Когда же Пифагора спросили, чего ради породила нас природа и бог, он ответил: «Чтобы смотреть на небо (τὸ θεᾶσθαι τὸν οὐρανόν), и назвал себя созерцающим природу [вещей] (θεωρὸν τῆς φύσεως), и что именно ради этого он пришел в эту жизнь» (Arist. Protr. fr. 186 1—4 Düring). Ср. пер.: *Аристотель*. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. С. 44.

³ «Литературное творчество церкви ушло далеко: оно распространилось на области философии и теологии, которых евреи, по крайней мере в талмудических кругах, избегали. Складывается впечатление, что еврейские мудрецы намеренно создали литературные рамки, которые бы обособили их от окружающей культуры, и отказались от использования литературных жанров, господствовавших в античном мире в целом и в церкви в частности» (*Гиришман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. Иерусалим; М., 2002. С. 128).

возможного умо-зрения. Так ведь толкует, например, Ориген даже сам Логос: «Слово по сути своей (τῇ οὐσίᾳ) всегда пребывает Словом, — пишет он, — и только ради нас делается как бы плотью и плотски ведет свои разговоры до тех пор, пока тот, кто принимает Его поначалу в таком виде, постепенно не поднимается Словом выше и не оказывается, наконец, в состоянии, — если можно так выразиться, — созерцать начальный и высочайший Его образ (μορφᾶν)» (Contr. Cels. 4, 15). Само собой разумеется, иудею так выразиться ни в коем случае нельзя.

Мишна (Галаха) и затем собственно Талмуд (Гемара) кодифицируют комментарии, наслаивавшиеся на комментарии, множившиеся «казусы», частные, в том числе и тайные, смыслы, становившиеся значимыми детали и... создают базу дальнейшего «буквоедства». Но при этом все эти уточнения и разъяснения могли быть в любой момент как бы отстранены, обращая ищущий ум книжника и начетчика в открытое ухо, готовое услышать здесь и сейчас неслыханный голос самой Торы, продолжающей звучать, как звучали некогда голоса пророков. Это противоборство писаной буквы (во всей ее каббалистической — числовой, порядковой, графической — значимости) и звучащего слова, обращенного к постоянно внимлюющему слуху, как и другая сторона — противоборство законничества и верного слуха, готового услышать и послушаться, пронизывает все отношение иудеев к слову Божию. На это противоборство опирался ап. Павел, противопоставляя Закон и Благодать.

С удивительным чутьем христианство канонизировало в одном Писании два Завета, два текста, сохраняющих свое буквальное, глубинное разноязычие, разное отношение к тексту, слову, букве, сколько бы их ни переводили на один язык. Этот язык будет третьим в их нескончаемом творящем диалоге.

IV

Диалог, о котором мы говорим, — не околичность культуры, не идеологические склоны, даже не литературный жанр. Он коренится в сути слова, в сути дела, в сути самого бытия. Он онтологичен, а в контексте нашей темы мы должны будем сказать — теологичен. Если речь идет о Боге-Слове, мы должны будем принять всерьез незначительнейшие по видимости разночтения и смысловые различия. Разве не значимо, например, именует ли себя Бытие именем собственным, пользуясь глаголом первого лица, или же

оно именуется причастием мужского, а то и среднего рода? Иначе говоря, если речь идет о Боге-Слове, может ли богослов или философ не быть филологом?

Первые слова евангелиста-Богослова суть слова о слове (Ио. 1, 1):

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος

В начале было слово, и слово было у Бога, и слово было Бог

Это не только записано по-гречески, как другие Евангелия, но и подумано по-гречески. Иоанн говорит здесь о Христе, воплотившемся Слове Божиим (ср. Апок. 19, 11—13) так, что его вполне могли бы понять эллинские философы, стоики школы Посидония, платоники Новой академии, не говоря уж о тех, кто был знаком с мудростью александрийских иудеев вроде Филона. Базируясь на неоплатонических идеях, Филон самостоятельно создал довольно подробное учение о Логосе, «умопостижимом миростроении» (νοητὸς κόσμος), орудии (ὄργανον) творения и посреднике между творцом и сотворенным, творческом разуме, идее всех идей и замыслов о мире, образующем внутреннюю связь мира этого храма своего и частью уделенном разумной душе человека.¹ Казалось бы, откровение Христа-Логоса и впрямь венчает собой развитие эллинской философии едва ли не от Гераклита. Но не сталкиваемся ли мы тут с омонимией, когда под одним и тем же именем кроется разный λόγος τῆς οὐσίας, разные определения существа, разные понятия, разные смыслы и соответственно разные «сущности»? Не сталкиваются ли они тут друг с другом, не стягиваются ли в неизбежный диалог, чреватый непредвидимыми последствиями?

Слова Иоанна можно было бы, с другой стороны, перевести на иврит:

*Береши́т хайа ха давар ве ха давар хайа
ат ха элохим ве элохим хайа ха давар.²*

Это понятно также и каждому Иудею, который знает, что Бог сотворил мир речением-зовом (Быт. 1, 2, сл.; Ис. 48, 13; 40, 26.

¹ См.: *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. Гл. III. Филон и его предшественники. Разд. V. Учение о Логосе; *Матусова Е. Д.* Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 40—45.

² Новый Завет по-еврейски и по-русски. The Society for distributing the Holy Scriptures to the Jews. Edgware, б. г.

«Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их». — Пс. 32, 6), что Моисей записал слова Бога в Законе (Исх. 24, 4), которым Бог заключил Завет с Израилем (Исх. 34, 27), что и после этого Он присутствовал среди людей словом через пророков, что словом этим, а не хлебом единым жив человек (Вт. 8, 3), что все пройдет, а слово Божие пребудет вечно (Ис. 40, 8).

И все же, что общего, можем мы повторить вопрос Тертуллиана, между иудейским *ха давар* и эллинским *хо логос*? «Давар» — это слово-речение, слово-зов, слово-деяние, даже слово-вещь. Оно всегда личное и обращено к личному, — вызывающее, требующее, приказывающее, увещающее, обуславливающее, пророческое, грозное, огненное («Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?» — Иер. 23, 29 — текст, питавший пафос таких проповедников, как Лютер и Ницше). Оно внезапно захватывает пророка и наделяет его невыносимым могуществом (Амос. 7, 10), «...чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» (Иер. 1, 10).

Слово Божие все именует и ко всему обращается по имени (Ис. 40, 26; Пс. 146, 4). А потому и сами сотворенные вещи как бы наделяются словом, делаются вещающими: «Небеса проповедуют славу Божию, и о деле рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их» (Пс. 18, 2—5).

«Давар Яхве» — слово, обращенное к слуху, оно всегда как бы предваряется призывом: *шма Исраэль* — «слушай, Израиль!» — слушай, ты, избранный Мною для слушания, — «Я, Господь твой, Бог отцов твоих, тот самый, помнишь, который вывел тебя из Египта, который говорил с Моисеем на Синае, который все снова и снова говорил с тобою через пророков, — слушай. Я сейчас говорю с тобой!» «Давар» — слово голоса и слуха: «Голос речений вы слышите, а образа не видите, кроме голоса» (Втор. 4, 12). Потому и «еврейский путь — путь голоса и слуха». *Шма* значит также: «слышь», «разумей» и «слушайся». *Шма* — значит, наостри уши, будь готов услышать неожиданное слово, по-новому уразуметь слово, давно записанное, изученное, затверженное (не забудем, что и записанный текст Торы становится говорящим, во-первых, потому что иврит предполагает устную огласовку, во-вторых, потому что текст этот предполагает контекст устной Торы, так что Тора всегда есть ответ на вопрос и призыв к вопрошанию).

¹ Берман Б. Шма. Начала еврейской веры. Б. м., б. г. Ч. 1. С. 65.

«Сам метод устной Торы назван понятием, произведенным от „искать“, „спрашивать“, „требовать“ — „драш“, „драша“, „Мидраш“».¹ «*Шма*», которое иудей должен повторять себе и утром, и вечером, и много раз на дню, означает, в частности, напоминание: перед тобой не закругленное совершенство (завершенность) умного бытия, а открытость неслыханного. Разумеется, сотворенный мир есть дом (*вефиль тифэрет*), который «хорош всецело» (*тов меод*) (Быт. 1, 31), но человек живет еще и в ином измерении, в измерении истории, в возможном историческом событии, каким был исход Авраама из Ура, Моисея из Египта... «Состояние „выхода“, — пишет С. С. Аверинцев, — явно имеет в системе древнееврейской литературы весомость символа: человек или народ должны „выйти“ из инерции своего существования, чтобы стоять в пространстве истории перед Яхве, как воля против воли».² Так понимание Слова раскрывает понимание Бога, мира и человеческого бытия.

«Слушай, Израиль: Господь Бог наш, един есть» (Втор. 6, 4). А вот Гераклит: «οὐκ ἑμὸν, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμόλογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἕν πάντα εἶναι» — *Выслушав не меня, но этот Логос, мудро согласиться: все есть одно*» (DK В 50).³ Не подобное ли что-то тут говорится? Стоики, платоники и учителя Церкви (Клеанф, Амелий, Филон, Климент, Ипполит, Феодорит Киррский), благодаря которым до нас дошло то, что можно было бы назвать учением Гераклита о Логосе, вообще говоря, согласны в его теологическом истолковании. Ученик Плотина Амелий даже сопоставляет «вечно сущий Логос» Гераклита (В 1) с Логосом «варварского богослова» (Иоанна).⁴ Если «Логос» — это «Слово», попросту трактат Гераклита, еще понятно, как его можно «слушать», а если это «вечно сущий» Логос, то бишь Ум Отца, посредник между Единым и Миром?.. Можно ли по отношению к нему сказать «ἀκούη — слушай!»? Тем более, может ли Единое обратиться к слушателям?

Что такое греческий логос? Первые значения, которые дает словарь Лиддела—Скотта, — *computation, reckoning, account, mesure, esteem* (счет, расчет, отчет, мера, почет), затем — *relation, correspondence* (отношение, соответствие — отсюда лат. *per. ratio*), далее — основание, обоснование, вообще, теоретическое

¹ Там же. С. 69—70.

² История всемирной литературы. Т. 1. С. 69—70.

³ Ср. пер. А. В. Лебедева: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 199.

⁴ Там же. С. 190.

утверждение, определение, понятие, даже формула, рассуждение и только после этого — высказывание, речь, слово. Сразу же ясно, какого жанра речь и слово. Ясно, например, что λόγον διδόναι значит «дать отчет», а не «предоставить слово», — отчет, т. е. суммирующую, сочетающую, основанную на соразмеряющем расчете, на учете отношений и соответствий сводную формулу, на основе которой все и каждое предстает в своем собственном, отчетливо определенном виде, месте, значении и почете. Ясно, далее, что одно из платоновских определений «знания» — ἀληθὴ δόξα μετὰ λόγου (Theaet. 201 d) — означает такое «истинное мнение», которым не просто обладают, будучи уверенными в его правильности, но которое могут обосновать рассуждением и таким образом знать, почему именно оно истинно. Многословные рассуждения («диалектика») обретают образ логоса, когда сосредоточены на том одном, что они обсуждают, что они имеют в виду (ср.: Тезет. 190 а), когда наводят мысль на этот вид, когда делают видной (в уме) идею. Это и делает Логос посредником между чувственным миром и миром идей, между миром идей и единым.

У стоиков «логос» в самом деле занимает это место, у неоплатоников «логос» есть то от ума в душе, что делает душу умной, но не образует особой «природы» наряду с умом. У «эклектиков» они часто взаимозаменяемы.

V

Пожалуй, ясно, сколь глубоко различны Λόγος τοῦ Θεοῦ эллинов и *Давар Яхве* иудеев. А между тем и то и другое Слово воплотились во Христе. Он несет в себе всю энергию ежесекундно бодрствующего слуха («шма») и всю энергию сосредоточенного умо-зрения («теория»): две культурные «природы», которые тоже «неслиянны и нераздельны». Но кроме того, он «несет в себе» еще и самого себя во всем своем рабском виде и простом слове, обращенном к разному «сброду», как выражались просвещенные римляне. Вот, например, как говорит Кельс: «Иисус приблизил к себе каких-то десять или одиннадцать отпетых людей — мытарей и лодочников — самого что ни на есть низкого, подлого нрава (πονηρότατος — мы бы сказали «подонков». — А. А.) и вместе с ними скитался там и сям, снискивая себе пропитание путем постыдного и настойчивого выпрашивания» (Origen. Contr. Cels. I, 62).

Христос-Слово, открытие Имени Божия (Ио. 17, 6), само Слово Божие (Откр. 19, 13), слово, идущее «прямо сверху», по

вертикали, одновременно есть слово, почти площадное, рыночное. Это даже не просто смертное слово среди смертных, грешных, несчастных. Это слово отверженного (соблазнителя для иудеев; глупца, варвара для эллинов) к отверженным. Может быть, наиболее щемящая и пронзительно интимная нота звучит в тех немногих словах Иисуса, которые оставлены евангелистами (Матфеем и Марком) на арамейском языке, что позволяет слышать в них как бы его собственный голос: трогательное обращение к Отцу «авва», что-то вроде нашего «батюшка», мучительное восклицание на кресте: «Или, Или! Лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27, 46; Мар. 15, 34).

Что говорил Иисус и что присочинили евангелисты — оставим разбираться в этом изыскателям «керигмы». Для нашей темы важно то, что литературоведы называют «речевые жанры», — формы, менее исторически сомнительные. В них-то мы и находим ожидаемое скрещение вертикали Слова Божия и горизонтали слова человеческого, своего рода бого-человеческую двуприродность речи. Иисус разговаривает как изощренный книжник с иудейскими книжниками, но в проповедях перед людьми и в беседах с учениками он говорит речью пророков: притчи, апокалиптические картины, обличения — все это «давар», слово, которое есть сила. А вот Евангелие от Иоанна дает нам образ Иисуса-богослова. Когда христианская проповедь обращается к эллинам, она свободно обретает черты сократической, почти софистической беседы (Лукиан, например, говорит, что христиане поклоняются «распятому софисту» — О кончине Перегрин. 13). Интонация философской диатрибы слышится уже в Посланиях апостолов, более всего, конечно же, у Павла, а у таких апологетов, как Ориген или Ириней («Опровержение ересей»), речь христиан обретает все искусство греческой диалектики и риторики. Вместе с тем Ориген, который, как мы помним, предпочитал веру с пониманием и составил первую богословскую систему («О началах»), утверждает, что христианское устройство покоится на более твердом основании, чем разум: оно утверждено на силе Божией (Contr. Cels. III, 14). Внутренняя сила пророческого слова и искусство диалектического рассуждения, откровение и умо-зрение, «безумство проповеди» и проповедь разумения, слово-сила и слово-мудрость, слово Бога к человеку и богословское слово человека о Боге — эти две, нет, три души, три силы слова, сопряженные, сосредоточенные в одном духе, придают христианскому слову неслыханное напряжение. Энергия напряженного разноречия и наполняет это слово новым духом, делает его одновременно от-

крытым всем языкам и предельно сосредоточенным во внутренней речи, углубленным в бесконечное молчание с Богом.

Само собой разумеется, парадоксальность христианского слова этим напряжением далеко не исчерпывается. Ведь иудейская «сила» и эллинская «мудрость» встретились в том Слове, которое их напрочь отрицало, обращало в нечто противоположное. «Потому что немудрое Божие премудрее человека, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1, 25); потому что «сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9); потому что во Христе распятом «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3). Христос есть парадоксальный ответ мессианским чаяниям иудеев и героизму греко-римского толка и не менее парадоксальный ответ их богомыслию, Христа не узнавшего и не познавшего. «Мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией...» (1 Кор. 1, 21), а иудеи не услышали во Христе нового откровения, призыва к новому исходу. Он остался для них самозванцем, главою «Назорейской ереси» (Деян. 24, 5; ср. ответ апостолов в синедрионе: Деян. 5, 29—39 и обличительную речь св. Стефана перед первосвященниками: Деян. 7). Навстречу иудейскому понятию о божественной Мощи христиане выдвигали иное — кенотическое — ее понимание: Мощь, превосмогающая Саму Себя, самоистощающаяся до немощи Сына человеческого, отверженного и позорно умершего, Мощь, свидетельствуемая ответным самоистощением человека в мученичестве. Сораспятие, в котором Бог предельно усвоется человеку, чтобы предельно усвоить его Себе (Contr. Cels. IV, 6).

То, что было недопустимой антропоморфизацией Бога для иудеев, почти так же трактовалось и эллинскими теологами. Как, в самом деле, Единый может причастовать многому, Умный — материальному, Неизменный — изменению, Самоблагодой — злumu? (Contr. Cels. IV, 14). Уже сама идея творения мира казалась Плотину верхом нелепости, ибо космос не произвольное изделие ремесленника, а прекрасный образ ума, действующего вечно, неизменно и необходимо, поскольку подражает простой самотождественности Единого (Plot. Enn. II 9, 8). Согласно Августину, Порфирий утверждал, что в сравнении с христианами, которые воспевают «лживыми рыданиями мертвого Бога ... погубленного правильно мыслящими судьями», евреи «истинно святые», ибо верно чтут Бога-Отца (Aug. De Civ. Dei. 19, 23).¹ Только «Ум Отца (πατρικὸς νοῦς)» может с помощью мысли очистить человека, и нелепо счи-

тать, что этот Ум мог родиться из чрева смертной женщины и принять позорную смерть на кресте (ibid. 10, 28).¹

Чтобы услышать и понять Христа, нужно было совершить то, с чего начал свою проповедь среди иудеев Иоанн Креститель и к чему обращал эллинских философов в афинском Ареопаге ап. Павел: μετανοεῖτε! По-русски — «покайтесь!», но греческое слово говорит и другое: «Измените весь свой образ мысли!». О содержании, о сложных путях этого изменения образа мысли, даже о логике этого изменения должна идти речь. Перед лицом мощных культурных традиций, прочно сложившихся культур речи, мысли и бытия христианство само должно было дать отчет (λόγον δίδοναι) о себе, о своем образе мысли. Проповедуя, апологизируя, оспаривая, опровергая, богословствуя, оно и создавало этот образ. В ответ иудаизму — свою силу слова: исповедническую, пророческую, эсхатологически напряженную; в ответ эллинизму — свой образ трагедии, свой тип героя и свою логику мысли: столь же последовательную, и доказательную, — ведь логичное может быть опровергнуто или изменено только логично.

Таков этот «синтез», этот длящийся по сей день творящий и ответственный спор трех (по меньшей мере) начал христианства, спор, развернувшийся в догматологических спорах первых веков (и закрепленный в догматах в виде парадоксальных «неслиянно и нераздельно»), взорвавшийся расколом Церквей, породивший бесконечные баталии средних веков, вызвавший к жизни гуманизм Возрождения, протест реформаторов, — спор, образующий едва ли не центральный нервный узел европейской, а ныне и всемирной культуры.

1994 г.

¹ Там же. Ч. IV. С. 156.

III. НАУЧНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ

НОВАЦИЯ КОПЕРНИКА И КОПЕРНИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

1. КАК ВОЗМОЖНА НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ?

1.1. О понятии «научная революция»

В истории и философии науки разговоры о научных революциях стали уже наскучивать. Между тем вовсе нельзя сказать, чтобы вопрос был в какой бы то ни было степени решен. Видимо, просто, что называется, меняется парадигма. А может быть, дело вообще оказалось не столь уж важным, если каждый может на свой вкус выбрать характеристику события, его масштаб и исторический смысл, чтобы учредить новую «революцию» или упразднить некогда признанную. Ведь идея радикальных переворотов в науке, ее внутренних рубежей и организационных трансформаций столь же свойственна самосознанию науки, как и идея прогрессивного роста, непрерывного развития науки. В самом деле, ученый не может работать, не включаясь в преемственный и солидарный процесс цехового дела, не определив своей проблемы в контексте профессионального знания, не осознав своего результата в качестве строительного элемента единого здания. Что же означают тогда «революции»? Как они встраиваются в развитие науки? Пожалуй, прежде чем описывать революции или отрицать их, надо, видимо, прояснить само понятие «научная революция», определить основания самой возможности (или невозможности) такого события в движении научного познания.

Нетрудно заметить, что в самосознании науки Нового времени с момента ее зарождения в XVI в. странным образом совмещаются пафос радикального обновления, периодических переворотов в мире знаний и пафос непрерывного прогресса, методического восхождения разума в познании мира. Сознание радикального обновления всех наук наглядно сказывается уже в названиях ос-

новополагающих научных трудов этой эпохи: «Новая наука» Н. Тарталья (1537), «О магните. Новая физиология...» В. Гильберта (1600), «Новая астрономия» И. Кеплера (1609). 23-летний Р. Декарт сообщает И. Бекману в 1619 г., что собирается основать «совершенно новую науку».¹ В 1620 г. появляется «Новый органон» Ф. Бэкона, в котором отмеченная связь идей полного обновления и прогрессивного развития «восстановленных» наук прослеживается вполне отчетливо. В 1638 г. Г. Галилей публикует «Беседы о двух новых науках», «Новые исследования», «Новые опыты», «Новые изобретения» — подобные слова мы будем то и дело встречать в названиях трактатов Р. Бойля, Р. Гука, О. фон Герике и других ученых XVII в.

Как бы само собой срывается с языка и слово «переворот». В 1637 г. римский священник и ученый Р. Маджиотти, рассказывая в письме своему другу Ф. Микелини об открытии кругообращения крови В. Гарвеем (1628), замечает, что этого открытия «достаточно, чтобы перевернуть всю медицину, подобно тому как изобретение телескопа перевернуло вверх дном всю астрономию...».² В «Новых диалогах мертвых» (1683) Б. Фонтенель говорит о «революции» в медицине, совершенной В. Гарвеем, о «революции» в математике, вызванной открытием дифференциального исчисления И. Ньютоном и Г. Лейбницем. В XVIII в. революционность открытий В. Гарвея, Г. Галилея, И. Ньютона не вызывает сомнений. Гленвилл в XVII в., Ж. Д'Аламбер в XVIII в., Дж. С. Милль в XIX в. одинаково считают, например, революцией в математике декартову алгебраизацию геометрии. В свою очередь, были по праву признаны революционными механическая физиология Декарта,³ кислородная теория Лавуазье, теории Дж. Дальтона, Дж. Джоуля, Фарадея—Максвелла, Ч. Дарвина, Г. Менделя... Любой ученый или историк науки на свой вкус добавит к перечисленным другие революции и оспорит какие-либо из названных.

¹ Descartes R. Correspondence. T. I—IV. Paris, 1936—1947. T. 1 (1936). P. 146.

² Le opere di Galileo Galilei: 20 vol. / Ed. An. Favaro. Florence, 1890—1909 (repr. 1964—1966). Vol. 17. P. 65.

³ Еще в 1967 г. лауреат Нобелевской премии по физиологии Ч. Шеррингтон писал, что утверждение Декарта (организм — машина) было «самым революционным для биологии его времени и чреватым всеми грядущими переменами». Этот и другие примеры взяты из капитального труда Б. Козна: *Cohen B. Revolution in science*. Cambridge (Mass.); London, 1985. P. 85—90, 156—158. История понятия «революция» в применении к науке прослежена здесь детально и многосторонне.

Очевидно, впрочем, что, чем больше разных революций мы усмотрим, тем серьезнее становится подозрение, что перед нами не экстраординарные события, а нечто, внутренне определяющее сам механизм прогрессивного развития науки.

До некоторых пор революционный характер изменений, произошедших в XVII в., был бесспорен.¹ «В шестнадцатом и семнадцатом веках, — пишет автор предисловия к хрестоматии текстов, призванных иллюстрировать эту революцию, — интеллектуальная карта Европы подверглась наиболее глубокому за всю историю западной цивилизации преобразованию. Этому сдвигу было дано имя научной революции, ставшей источником нашего современного научного и технического мира... Это уникальное событие, не встречающееся более нигде и никогда, и влияние его на развитие западной цивилизации ставит его на уровень величайших событий человеческой истории».² Однако к настоящему времени тщательное изучение средневековой науки и работ предшественников ученых XVII в. ставит это привычное мнение под вопрос.³ Теперь нетрудно уже выстроить почти непрерывную линию развития по крайней мере математики и физики от античности до XVII в. Вообще же говоря, ничего не стоит продлить ее еще дальше в прошлое, хотя для этого придется полностью стереть следы логической структуры в знании, все еще признаваемом научным.

Странным образом самосознанию науки присущи обе тенденции: понимать историю науки как последовательность радикаль-

¹ Так, Марта Орнштейн в работе, посвященной роли научных обществ в XVII в., пишет, что в эту эпоху произошла «революция в установленных нормах мышления и исследования, по сравнению с которой большинство зафиксированных в истории революций кажутся незначительными» (цит. по кн.: *Cohen B. Op. cit.* P. 392). Дж. Робинсон пишет: «Научные достижения этой эпохи превосходят все, что было сделано до тех пор за всю жизнь человека на земле» (*Robinson J. Mind in the making*. London, 1921. P. 144). См. также: *Randall J. The making of the modern science, 1300—1800*. New York, 1949 (1957); *Rupert Hall A. The scientific revolution, 1500—1800*. London, 1954 (1983); *Smith P. History of modern culture*. New York, 1930 (Vol. 1: Great renewal, 1543—1687).

² The history of science in western civilisation. Washington, 1978 (Vol. II: The Scientific revolution / Eds Williams L. and Steffens H.).

³ Мы имеем в виду прежде всего труды П. Дюгема, А. Майера, А. Койре, А. Кромби, М. Клодзетта и др. В отечественной истории науки особое значение имеют труды В. П. Зубова, а также работа: *Гайденок В. П., Смирнова Ю. Западноевропейская наука средневековья. Общие принципы и учение о движении*. М., 1989. См. также обсуждение этой темы в статье: *McMullin E. Medieval and modern science: continuity or discontinuity?* // *International philosophical quarterly*. 1965. N 5. P. 103—109.

ных переворотов и неуклонно восстанавливать образ непрерывного — по внутренней логике — развития науки. Последнее тем более естественно, что наука сама собой принимает форму единого-образного (методичного) процесса познания единого предмета — природы. Сколь бы сложные исторические приключения ни приходилось испытывать разуму на пути познания, поскольку это путь раскрытия в природе ее разумных структур, сквозь все зигзаги истории проходит единая логика этого развития.

Понятие научной революции размывается, стало быть, в двух направлениях. С одной стороны, умножением количества «революций» делается неопределенной та мера изменений, которую можно считать революционной. Всякое серьезное открытие, усовершенствование техники, принципиальное изменение теоретической модели, выдвижение оригинальной и продуктивной идеи — все это можно назвать революционным. Но для научного познания, весь смысл которого в открытии нового, в постоянной ревизии основ, такие события и есть норма существования. С другой стороны, это понятие все больше включает в себя социологические и часто даже психологические смыслы, характеризуя некие изменения в культурном и социальном статусе науки, в структуре научного сообщества, в истолковании смысла научного знания. Понятие революции относится в таком случае к науке не поскольку она занята делом познания, а поскольку это занятие есть также занятие человека в исторических обстоятельствах.

Часто в трудах историков и философов науки эти различные аспекты смешиваются, так что одни революции выделяются по эпистемологическим признаками (например, возникновение «неклассической» науки), другие — тут же — по социологическим (например, дисциплинаризация и институционализация науки в XIX в.), третьи по социально-техническим (например, компьютерная эпоха), что же касается XVII в., все толкования сплетаются обыкновенно в однородной ткани исторического повествования, исполненного в эпическом стиле.

Так можно ли всерьез спорить о научных революциях, если каждый понимает «революционность» на свой лад? Можно ли придать этому понятию более определенный смысл?

Разумеется, дело идет не об уточнении терминов. В первую очередь следует не только классифицировать, в каких смыслах употребляется нынче термин «научная революция», сколько попытаться ответить на принципиальный вопрос: в каком смысле можно — если вообще можно — говорить о научной революции? Допускает ли сама архитектура познающего разума такое со-

бытие? Словом, прежде всего следует ответить на вопрос критический: как возможна научная революция? Лишь после этого мы получим отправную точку для выяснения всех других смыслов этого понятия.

Среди множества трудов по истории научных революций, затрагивавших самые разные ее аспекты, известная книга Т. Куна¹ привлекла к себе особое внимание именно потому, что, кажется, впервые подчинила историко-описательную задачу аналитической. Спрашивается, что в самой структуре научного мышления допускает нечто такое, как революция, более того, делает подобное событие неизбежным.

Если бы пресловутая «парадигма» имела только социально-психологический смысл, для нашей задачи исследование Т. Куна утратило бы значение, но «парадигма» — во всяком случае, по замыслу — как раз такое понятие, которое показывает, как может быть связано «внешнее» и «внутреннее». Научная деятельность может сложиться в форму «сообщества», «школы», «направления» именно потому, что само научное мышление устроено парадигматически. Этот аспект и важно осмыслить.

Несколько обобщая, можно сказать, что Т. Кун обратил внимание на двумерную структуру научного знания: грамматика теоретического текста включает в себя не только правила поверхностного синтаксиса, но и правила глубинных парадигматических трансформаций. На мой взгляд, не так важны примеры конкретных парадигм, приводимые Т. Куном, как осознание своего рода двумерности научного знания, уяснение смысла его глубинного измерения.

В едином, по видимости, контексте научной деятельности, в непрерывном процессе развития науки Т. Кун различает события принципиально разного рода, движение как бы по двум ортогональным направлениям: работа внутри парадигмы («нормальная» наука) и работа по изменению самой парадигмы («революция»). Соответственно различаются жанры научных текстов, предельными формами которых является «учебник», с одной стороны, и открытие некоего немислимого «монстра» — с другой. Различаются типы научных задач: нормальная наука методично решает множество все более частных «головоломок», занимается уточнением понятий, систематизацией теории, совершенствованием техники, тогда как в эпоху революции внимание привлекает к

¹ Kuhn Th. The structure of scientific revolution. Chicago, 1962. Русское издание: Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

себе чаще всего одна проблема, фундаментальная аномалия, трудность которой заключается в том, что эта единичность таит в себе новую форму теории. Соответственно различаются и типы научного самосознания, и сами формы научной жизни: нормальная наука порождает идеологию традиционализма, авторитаризма, позитивистского здравого смысла, сциентизма; научное сообщество принимает эзотерические формы технически утонченного профессионализма. Напротив, в ситуации смены парадигм учеными овладевает философское беспокойство, обостряется их культурное чутье, сообщество размыкается, вместо профессорски-просветительской популяризации «достижений науки» развертываются принципиальные дискуссии с иными сферами культуры — дисциплинарные, иерархические, культурные перегородки становятся проницаемыми.

Помимо примеров, приведенных в книге Т. Куна, каждый читатель сам легко наполнит сказанное конкретными историческими образами, стоит только припомнить, скажем, противостояние университетской учености и научного духа «республики ученых» в XVI—XVII вв. или же споры «классиков» и «копенгагенцев» в теоретической физике первой четверти XX в.

Итак, следуя Куну, можно сказать, что научная революция возможна, мыслима в силу того, во-первых, что научное мышление вообще имеет структуру, внутреннюю форму, парадигмальное измерение и потому, во-вторых, что само движение познания может привести к необходимости изменения структуры научного мышления. Но какова все же природа этой «парадигмы»? Каков собственно логический смысл этого понятия, если имеется в виду внутреннее измерение знания, а не внешняя форма, привносимая социально-психологическими обстоятельствами, в чем часто и не без основания упрекали Т. Куна?

Возьмем для ясности такой феномен, в котором социальная и познавательная стороны предельно сближены. Человек вводится в научное сообщество и одновременно формируется в качестве познающего субъекта путем обучения. Процесс обучения и встраивает учащегося в господствующую парадигму. Что это значит?

Обучение — не просто процесс освобождения от предрассудков и усвоения накопленных знаний. Обучаясь, человек овладевает особым искусством мыслить научно, осваивает исследовательскую технику — не только экспериментальную, но и интеллектуальную «аппаратуру»: способность установить значимую проблему, навык идеализирующей абстракции, моделирующего вообра-

жения, конструктивной интуиции и т. д. Наконец, он неприметно для себя усваивает некие базисные онтологические и логические предпосылки и допущения — «векторы», изначально формирующие и направляющие исследовательское внимание, предопределяющие для него мир возможных событий и форму возможных понятий. Все это — от метафизических и методологических предпосылок до множества частных методов и теорий, используемых в каждом акте познания, — образует особый органон научной мысли. Образование научного субъекта и состоит в овладении этим органом, посредством которого он вообще может что бы то ни было научно познавать и знать.

Между субъектом и миром стоит сложная машина экспериментирующего разума, посредством которой добывается знание, и содержание знания обусловлено тем, как именно оно добывается.

Если рассматривать куновскую «парадигму» в таком контексте, она оказывается элементом познавательной техники и продуктивной логики. В самом деле, вне определенных «концептуальных рамок», «способов видения», «профессиональных предписаний», «онтологических категорий», без «понятийной сетки, через которую ученый рассматривает мир»,¹ — словом, без особой интеллектуальной оптики, с помощью которой ученый видит природу в определенном свете, и техники, с помощью которой он преобразует видимость, чтобы добраться до сути вещей, никакое научное познание вообще невозможно. Только потому, что парадигматическая структура присуща самой логике познания, она обнаруживается и в субъективном мире ученого (как «гештальт», «установка», «стереотип»), и в социальном мире науки (как «норма», «концепция», «предписание» сообщества). Но именно логический («архитектонический») смысл парадигмы остается у Т. Куна менее всего раскрытым. Его внимание привлекает скорее прагматика науки, чем ее логическая архитектоника, а когда он в дополнении 1969 г. окончательно истолковывает парадигму как «образец», проблема без остатка растворяется в социопсихологии.

Итак, первое, что следует предположить, чтобы допустить саму возможность феномена научной революции, — понятие о технике познания вообще, об органоне, устройстве которого определено парадигматическими структурами. Если считать, что знание возникает само собой в результате непосредственного контакта естественных чувств и здравого смысла с естественным миром и в дальнейшем только растет, или же, что наука развивается

¹ Выражения Т. Куна. См.: Кун Т. Указ. соч. С. 19, 21, 22, 63, 78, 126.

элементарным гипотетико-дедуктивным методом, ни о какой революции в науке речи быть не может.

Второе предположение состоит в том, что допускается возможность (и необходимость) парадигматического переустройства техники познания. Следует предположить такие познавательные ситуации, когда движение вперед осуществляется не путем применения органона, а путем его изменения, путем трансформации его парадигматических структур. Внимание должно быть переключено с «предмета» на «орудие». Принципиальная аномалия говорит о том, что должен быть переустроен сам познавательный «аппарат». Так революция может быть вписана в логику познания.

Здесь, однако, необходимо сделать ряд важных оговорок.

1) Подлинно радикальная и неустраиваемая революция (а не случайный исторический зигзаг) может быть только внутренней, т.е. логически необходимой.

Во-первых, потому, что серьезная, чреватая глубинными изменениями аномалия может быть только предельной проблемой, т.е. проблемой, которую можно поставить только в рамках предельно развитой теории. Опасные «облачка» появляются, как известно, на предельно чистом теоретическом небе. Иными словами, заметить аномалию, построить «монстр», уяснить неразрешимость проблемы может лишь высокопрофессиональный ум.¹ Нужно очень хорошо знать, что небо неизменно (по Аристотелю), чтобы понять значение «новой звезды» (вспышки двух сверхновых звезд в 1572 и в 1604 гг., описанные Тихо Браге).²

Во-вторых, потому, что речь идет о проблеме, решение которой предполагает не просто устранение одной парадигмы и принятие или придумывание новой. Если парадигма есть то, чем мыслят, то новая парадигма может появиться только в результате радикальной рефлексии и переустройства старой. Научная ре-

¹ См.: Кун Т. Указ. соч. С. 92. «...Все всегда начинается, — замечает В. Гейзенберг, — с весьма специальной, узко ограниченной проблемы, не находящей решения в традиционных рамках. Революцию делают ученые, которые пытаются действительно решить эту специальную проблему, но при этом еще и стремятся вносить как можно меньше изменений в прежнюю науку. Как раз желание изменять как можно меньше и делает очевидным, что к введению нового нас вынуждает предмет, что сами явления, сама природа, а не какие-либо человеческие авторитеты заставляют нас изменить структуру мышления» (Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 198. Ср. характеристику М. Планка: там же. С. 194).

² Подробнее см.: Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От Античности до Нового времени. М., 1976. С. 172—180.

волюция есть результат внутреннего переустройства научного мышления, а не внешнего выбора иного «образца» неким неопределенным умом вообще.

2) Научная революция была бы практически немислимым событием, если бы профессионализм действительно совпадал с владением парадигмой в узком смысле системы норм, образцов, алгоритмов. Здесь следует внести существенные коррективы в наше первое предположение. В отличие от автомата, обучаясь, мы обучаемся не программе, а именно проблемам. Хорошо работающий, способный к оригинальным поворотам и глубинной саморефлексии ум образован не в парадигме, а на скрещении разных парадигм, в их конфликтах и возможных альтернативах. Не школьная образцовость, а многомерность реальной культуры формирует пространство степеней свободы продуктивного ума. Таким именно умом отличались И. Кеплер, М. Фарадей, А. Эйнштейн, Н. Бор...

3) Феномен научной революции открывает нам, что связь науки и культуры имеет не внешний, а глубоко внутренний характер. Не подвергаясь внешним влияниям, углубляясь в себя, мысль усваивает культуру. Она обнаруживает многообразие интеллектуальных традиций, образующих реальную культуру работающей мысли. Она питается иными энергиями культуры, помимо собственно познавательной. Словом, она становится культурной мыслью.

Вернемся, однако, к более узкому смыслу научной революции.

1.2. Конструктор или архитектура?

О каких именно переустройствах «аппарата» идет речь? Ведь любое научное понятие является одновременно и теоретическим представлением предмета, и инструментом его дальнейшего исследования, так что каждый шаг в познании некоторым образом изменяет и инструмент познания. Какое же изменение в структуре понятий, моделей, теоретических идеализаций, экспериментальной техники следует считать парадигматически значимым? В этом главном пункте царит наибольшая неразбериха. Мало того, что на роль парадигмы может претендовать любая фундаментальная теория или определенный метод моделирования, — в этом понятии безнадежно смешаны собственно логические, прагматические, социологические, психологические смыслы.

В книге Т. Куна мы можем прочитать, что смену парадигм вызывают «только аномалии, пронизывающие научное знание до самой сердцевины», что различия между парадигмами субстанции-

альны, поскольку они «по-разному характеризуют элементы универсума и поведение этих элементов», что вовсе не внешний авторитет, а как бы сама природа требует трансформации парадигм,¹ и вместе с тем в той же книге это событие характеризуется как «гештальт-переключение», как смена «профессиональных предписаний», «правил игры», основания которой «проистекают не из логической структуры научного знания», а из «согласия» или «расположения» научного сообщества.² Смещение этих вполне реальных и значимых аспектов будет неизбежным, пока останется невыясненной архитектура познавательного *органа* в целом, в ее основоположениях и несущих конструкциях.

Что в самом деле значит «сердцевина знания»? Что за философия определяет *субстанциальность* онтологических элементов теории? Почему природа начинает светиться теоретическим смыслом, лишь рассматриваемая через призму идеализирующего концепта, через сеть понятий и категорий? Что значит, что *природа* — а вовсе не предпочтение научного сообщества — вызывает революцию, т. е. требует радикальной рефлексии и переустройства самого познающего субъекта?

Пока мы не выясним, как формируется и логически обосновывается структура научного разума и что в ней допускает возможность фундаментального самоизменения, указанная выше неопределенность в истолковании научной революции, более того, сомнения в реальности этого феномена останутся неизбежными.

* * *

Одна из наибольших трудностей, с которыми сталкивается сегодня исследователь науки заключается вообще в том, что можно назвать ее прагматическим плюрализмом. Возникает впечатление, будто в науке нынче мыслят не понятиями и даже не теория-

¹ Кун Т. Указ. соч. С. 92, 136, 211, 213.

² Кун Т. Указ. соч. С. 22, 146, 212, 126, 184. Опасность подобной путаницы Кун сознает (см. с. 25), однако мирится с тем, что в результате понятие парадигмы размывается и основания для описания некоего исторического события как революции становятся весьма произвольными. Такого же рода «прагматической» двусмысленностью страдает и понятие «исследовательская программа» И. Лакатоса. Неясно, к примеру, является ли «метафизическое ядро» программы архитектурным элементом познающего разума или же только системой философских предубеждений ученых. См.: Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 203—269.

ми, а микродисциплинами и целыми методологами, к тому же альтернативными. Способность современной науки к порождению новых объектов, неслыханные междисциплинарные связи и переходы крайне затрудняют понимание архитектурного единства научной мысли. Стремясь как-то разобраться в этом многообразии и уловить формы единства, чаще всего теперь приходят не к образу органа, а к образу *конструктора*: набору элементов, строительных блоков. Эти элементы и составные части охотно описываются, но при этом не слишком заботятся об их «дедукции»¹ (т. е. о выяснении их внутренней связи в акте познания). Если к тому же открыть в этих «блоках» социокультурные размерности, мы обречем неограниченные возможности объяснять разные факты научной жизни, но сила подобных объяснений будет обратно пропорциональна их свободе.

Разумеется, внимательное исследование хотя бы одной реальной революции в истории естествознания позволяет выделить «блоки» достаточно конструктивные, чтобы за ними можно было различать черты более органической архитектуры. Например, в процессе реконструкции становления электромагнитной теории Фарадея—Максвелла В. С. Степин обособил три главных компонента познавательного «аппарата», изменение которых может быть охарактеризовано как научная революция: «...идеалы и нормы исследования, научную картину мира и философские основания науки».² Поскольку эти компоненты выделены как независимые «блоки», перед нами конструкторская модель, поскольку же «метод», «мир» и «основоположения» действительно архитектурны для научного разума, они образуют три стороны, три аспекта единого познавательного органа.

Это создает явные (и неявные) конфликты и напряжения в концепции В. С. Степина. С одной стороны, речь идет о нормативных «презумпциях», онтологических «постулатах» и философских «принципах». Научная мысль как бы расчленяется на три отсека, каждый из которых оказывается детерминированным извне («культурой»), а культурная автономия научного разума скрадывается в более неопределенной форме «стиль мышления». С другой стороны, В. С. Степину ясно, что идеалы и нормы система-

¹ См., например: Дышлевый П. С. Научные революции как предмет философского исследования // Научные революции в динамике культуры. Минск, 1987. С. 83.

² Степин В. С. Становление научной теории. Минск, 1976; Он же. Научные революции как «точки» бифуркации в развитии знания // Научные революции в динамике культуры. С. 41.

тизируются в «сетку метода», а эта сетка существенным образом предопределяет и предметный состав, и структуру соответствующей «картины мира» (ибо определенный ответ на вопрос «что значит знать?» предопределяет и то, что можно знать), так что «презумпции» и «постулаты», логика метода и онтология мира оказываются внутренне связанными.¹

«Картина мира» не просто «табло», которое «имеет» и которым «пользуется» теоретик. Некоторым образом он сам определен и ограничен ею как познающий субъект. Если теперь взять ту же самую структуру, так сказать, в ее субъективной проекции, мы получим систему норм и идеалов «объективного» знания. Так, механика как форма объективного мира для теоретического субъекта есть и норма объективного (истинного) представления вещей, идеал теоретической ясности и отчетливости. Для теоретической мысли согласно известной формуле Спинозы порядок и связь вещей тот же, что порядок и связь идей.

Не менее ясно и то, что философские идеи и принципы «обосновывают идеалы и нормы и онтологические постулаты».² Философия — собственная работа которой остается за пределами естественнонаучного познания, пока не затрагиваются его первоосновы, — как раз и обосновывает это тождество формы мира и нормы мысли, порядка вещей (скажем, причинность) и порядка идей (соответственно дедуктивность). Это прежде всего означает, что философия, даже жестче — метафизика, не есть система «философских взглядов» или «мировоззренческих мнений» ученого, не система, иными словами, его метафизических предубеждений, а то, силой чего производится и воспроизводится определенный субъект научного познания в конкретном устройстве (архитектонике и органике) его мышления и отвечающего этому мышлению мира. Предельная трудность революционного изменения структуры мышления и состоит в том, что речь здесь идет не о смене системы взглядов, не о переустройстве «парадигм», «блоков», «концептуальных рамок», а о самоизменении субъекта вместе с его онтологическими презумпциями.³

¹ В этом ведь и состоит высшее основоположение «синтетических суждений»: «Условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта...» (*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 234).

² *Степин В.С.* Указ. соч. С. 52.

³ Разумеется, в историческом материале прежде всего бросаются в глаза изменения отдельных структурных элементов, но они суть лишь симптомы произошедших или происходящих глубинных сдвигов.

Стало быть, «презумпции» и «постулаты» определены не столько социокультурными факторами, сколько метафизическими началами, обосновывающими логичность предметного (теоретического) мира и предметность рациональной (теоретической) конструкции. Исходно же они коренятся в том философском замысле, которым наука вообще самоопределяется в культуре.

Можно ли в таком случае говорить об особом типе революции, когда «картина исследуемой реальности» меняется, а «идеалы и нормы» не затрагиваются?¹ И разве переход от механической к электромагнитной картине мира, т.е. спор «эфира» и «поля», не был вместе с тем и спором об идеалах научного описания? С предельной ясностью эта внутренняя связь «мира» и «идеала» проявилась в известных спорах вокруг «эфира», а затем в споре А. Эйнштейна и Н. Бора о том, какой «мир» соответствует «идеалу» теоретического знания.²

Возникает, однако, и более серьезное затруднение.

«Конструкторский» образ науки и исчезновение леса за деревьями «элементов», «компонентов», «блоков», частных дисциплин, парадигм, школ, направлений привели к бесконечному дроблению и мультипликации научных революций. Если учесть все подготовительные этапы, неприметные новации, междисциплинарные переносы, если принять во внимание все локальные, частные, микро- и мини-революции, возникает естественный вопрос, который возвращает нас к исходной двойственности научного самосознания: да не описываем ли мы самое что ни на есть нормальное развитие науки? Может быть, так называемая кумулятивная схема развития науки, привычный образ прогрессивного роста знаний вообще не имеет отношения к делу? Может быть, разбираясь в механизмах научной революции, мы открыли подлинный механизм как раз эволюционного развития науки? Ведь, по существу, каждый продуктивный шаг познания, каждое добытое знание заставляют увидеть в новом свете, изменить и как бы впервые правильно понять те самые представления, с помощью которых новое знание и было получено, — увидеть в новом свете и, значит, переосмыслить, перестроить всю систему; только так ведь можно встроить в нее новое знание. Элементарный акт познания состоит не в прибавке нового элементарного знания к совокупности старого, а в элементарном преобразовании всей системы, посредством

¹ *Степин В.С.* Указ. соч. С. 62.

² См.: *Бор Н.* Дискуссии с Эйнштейном о проблемах теории познания в атомной физике (1949) // *Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание. М., 1962. С. 51—94.

которой акт этот и был осуществлен. Понять новое — значит изменить предшествующее понятие, а оно определено всей теоретической системой.

Словом, наука развивается рефлексивно: «результат» становится «началом», добытое знание становится основанием для переустройства всего исследовательского инструментария, новым инструментом (новой «оптикой»), и мир и форма его знания открываются иначе, — познание мира включает самопознание познающего в качестве познающего.¹ Постоянное преобразование структур познающего органа и есть форма непрерывного воспроизводства единого субъекта научного познания перед лицом его единого объекта — природы.

Вот почему далеко не случайно большинство так называемых постпозитивистских концепций развития науки, сколь бы «основательными» мутации в структуре научного мышления они ни предполагали, складывается тем не менее в форму *эволюционных* теорий, и мы не удивимся, прочитав в заключительных строках книги Т. Куна о «структуре научных революций», что он развил в ней «эволюционную точку зрения на науку».² Разумеется, речь

¹ Этот механизм развития теоретической мысли в философском наукоучении известен по меньшей мере со времен Гегеля, но входит в саму суть научного метода. Декарт пояснил однажды работу метода такой наглядной картинкой: «Этот метод подобен тем техническим искусствам, которые не нуждаются в помощи извне, т. е. сами указывают тому, кто желает ими заняться, способ изготовления инструментов. В самом деле, если кто-либо пожелает заняться каким-нибудь одним из них, например кузнечным ремеслом, и если у него нет для этого никаких инструментов, то он будет вынужден сначала взять в качестве наковальни какой-нибудь твердый камень или кусок грубого железа, а в качестве молота — булыжник, приспособить два куса дерева в виде щипцов и по мере надобности обращаться за другими подобными же материалами. Закончив эти приготовления, он не приступит тотчас же к выковыванию копий, или шлемов, или иных железных предметов, нужных для других, но прежде всего изготовит себе молоты, наковальни, щипцы и прочие инструменты, которые нужны ему самому. Этот пример показывает нам, что, поскольку в этих начальных правилах мы могли сделать лишь самые простые предписания, которые кажутся скорее прирожденными нашим умам, нежели плодом искусства, не следует немедленно же пытаться с помощью их прекратить философские споры или разрешить математические проблемы. Ими, скорее, надлежит пользоваться для тщательнейшего исследования всего того, что является наиболее необходимым для познания истины, тем более когда нет никакого основания думать, что это делать труднее, чем разрешить любой из тех вопросов, с которыми обычно приходится встречаться в геометрии, в физике и других науках» (Декарт Р. Правила для руководства ума (VIII) // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 109).

² Кун Т. Указ. соч. С. 218.

идет о теории эволюции дарвиновского типа, предполагающей существование самостоятельных организмов (познавательных), их конкуренцию, мутационные изменения глубинных структур, прогрессивные и тупиковые линии развития и т. д.¹

В самом деле, несмотря на все перипетии и нелинейности исторической феноменологии, логика развития науки обнаруживает неумолимую тенденцию к унификации, соответствующей самому смыслу теоретического понимания мира.² По мере экстенсивного развития, охвата все более широкого круга явлений теоретическая мысль развивается и интенсивно, т. е. углубляет, унифицирует и связывает воедино свои принципы и начала в перспективе «великого объединения», «мировой формулы».³ Все революционные драмы объединены поэтому единым эволюционным сюжетом, соответствующим основной познавательной задаче: непрерывному продвижению в познании природы. Поэтому-то все исторические «революции» могут быть логически встроены в развитие единой теории сообразно принципу соответствия или же по рецепту «эрлангенской программы».⁴

Следует поэтому ясно различать нормальное преобразование исследовательского мира и познавательной стратегии, включающее возможное изменение картины предметной реальности, принципиальных моделей, методологических парадигм, т. е. идеальной (и реальной) техники исследования, от ситуаций, в которых затрагиваются принципы самого познавательного «искусства», архитекtonика познающего разума, основания гносеологического субъекта в его отношении к своему естественному объекту, — ситуаций, когда дело идет, скажем, не об изменении картины мира, а о самой возможности представить мир как картину (объектно-объективно). Так мы возвращаемся к тому, с чего начали обсуждение проблемы. Рубеж, отделяющий классическую физику от неклассической, по своей логической сути отличается от тех рубежей, которые можно нащупать внутри классической физики. Но философский опыт релятивистской и квантовой механики высветил и эти рубежи с особой резкостью, выявив существенную неоднородность, присущую самой классической физике.

¹ См., например: Тулмин С. Человеческое понимание М., 1984; Кребер Г. Эволюционизм в теории развития науки // ВИЕТ. 1987. № 3.

² Овчинников Н. Ф. Тенденция к единству науки. Познание и природа. М., 1988.

³ Ср. идеи В. Гейзенберга о стремлении науки к выяснению «великой взаимосвязи»: Гейзенберг В. Указ. соч. С. 254, 267, 275, 305, 321.

⁴ Визгин Вл. П. Эрлангенская программа в физике. М., 1975.

В частности, концепция «замкнутых теоретических систем» и соответствующее истолкование научной революции В. Гейзенберга и К. фон Вейцзеккера, на формирование которой сильное влияние оказал принцип дополнительности Н. Бора, представляется мне гораздо более логичной, чем концепция «парадигм» Т. Куна или «исследовательских программ» И. Лакатоса. Она отработана, правда, только на материале теоретической физики и в отличие от последних не конкретизирована ни исторически, ни тем более социально-психологически. Тем не менее она с большей логической продуманностью отвечает на вопрос, как возможна научная революция. Не вдаваясь в детали, кратко поясню, что имеется в виду.¹

Квантовой механике соответствует не особая — очередная — картина мира, а новая *идея реальности*, идея потенциальной реальности. Эта реальность представляется в дополнительных экспериментальных ситуациях, которые на деле актуализируют (объективируют) квантовую реальность в объектах, соответствующих разным, исключаящим друг друга и поэтому дополняющим друг друга картинам мира. Отношение между теорией (идеализацией) и реальностью, представляемой в объективном мире теории («картина»), отношение, остававшееся «за кадром» в классической физике, стало собственным элементом неклассической теории. Эта философская тайна (что теоретически-объективная «картина мира» есть *идеализация* реальности) открывается внутри самой физики. Соответственно история физики может предстать как последовательность универсальных (в этом смысле замкнутых) теоретических представлений, т. е. идеальных миров (механический, статистико-термодинамический, полевой, квантовый, возможный квантово-релятивистский), между которыми не может быть непрерывного перехода, ибо это тотальные миры, порождаемые особыми «мировыми идеями» (идеями объективирующей идеализации). Принцип дополнительности подсказывает также, что последовательность этих миров нельзя представить как ступени развития одного мира, мира миров. Реальность принципиально не представима в одной картине. Необходимо «дополнительное» сосуществование разных мировых картин...

Опыт релятивистской, и в особенности квантовой, механики уникален для понимания смысла и структуры научной революции. В те первые десятилетия века вполне успешное экспериментальное освоение новых явлений и не менее успешная разработка способов их математического описания не освобождали, однако,

¹ Обсуждение этой концепции см.: Ахутин А. В. Историко-научная концепция В. Гейзенберга // ВИЕТ. 1988. № 4; наст. изд.: с. 423—446.

ведущих теоретиков от впечатления топтания на месте. Трудности — социально-психологические, философские, логические, — связанные с внутренней необходимостью переключить аналитическое внимание в другое — глубинное — измерение научного мышления, погрузиться в исследование «механики» мысли и уяснить, какие ее основания затрагиваются новыми проблемами, — трудности эти действительно были предельными. Ведь затрагивались принципиальные основы познающего разума, его «трансцендентальные условия»: абсолютность («априорность») ньютоновского пространства-времени, представимость реальности в единственной объективной картине мира, картезианское субстанциальное разделение *res cogitans* и *res extensa*. Затрагивались, словом, такие начала, которые на протяжении всей истории классической физики были априорными условиями самой возможности научного познания. По всей видимости, мы наталкиваемся здесь на границу, гораздо более фундаментальную, чем все предшествующие. Речь идет не о теоретических «парадигмах», а о коренных принципах «объективного» познания.

Ситуация столь радикального отстранения от собственного мира — глубоко укорененного в традиции, философски обоснованного, теоретически продуманного и экспериментально выверенного, едва ли не слившегося с миром обычного здравого смысла (до сих пор отождествляющего истинность с объективностью), — эта ситуация напоминает нам об историческом начале современной науки, об эпохе XVI—XVII вв., о «коперниканском» отстранении от птолемеевского, аристотелевского, томистского мира. Мы открываем своего рода со-временность научных революций начала XX в. и начала XVII в. Может быть, только в этих точках перед нами раскрываются в самом деле принципиальные изменения, охватывающие не столько парадигмы научного познания, сколько саму архитектуру разума, априорно определяющую его как разум научно-познающий (экспериментирующий, объективирующий, гносеологически озадаченный и т. д.).

2. НАУЧНАЯ НОВАЦИЯ И АРХИТЕКТОНИЧЕСКИЙ СДВИГ

Попробуем теперь различить черты такого глубинного архитектурного переустройства самого разума (и под-разумеемого им мира) на одном выдающемся и хорошо изученном примере, на примере так называемой коперниканской революции.

2.1. Тайный разум явной теории

Прежде всего поражает контраст между тем, что именно сделал Коперник, и эпохальным переворотом, именуемым «коперниканской революцией». С одной стороны, трактат с традиционным названием «О круговращении небесных сфер»,¹ предназначенный для узкого круга профессионалов («математика пишется для математиков»), содержащий несколько специальных астрономических гипотез и массу вычислений, выполненных с виртуозной по тем временам математической техничностью, с другой — мировоззренческий переворот, едва ли не сопоставимый с откровением новой веры. А. Ф. Лосев несколько гротескно, но ярко изобразил этот переход: «Мир не имеет границ, т. е. не имеет формы. Для меня это значит, что он — бесформен. Мир — абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он — абсолютно плоскостен, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств... То я был на земле под родным небом, слушал о вселенной „яже не подвигнется“... А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни „яже не подвигнется“... Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что?».²

Конечно, А. Ф. Лосев нарочито мифологизирует картину, но подобное переживание откровения нового мира вовсе не надуманно. Достаточно вспомнить не менее выразительное описание нового мироощущения Б. Паскалем. Напомним эти знаменитые изречения: «*Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*» («Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня»);³ «...глядя на эту немую вселенную, на человека, лишённого света, предоставленного самому себе и как бы затерявшегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его туда поместил, что ему делать, что станет с ним по смерти, и неспособного это узнать, — я

¹ В полном согласии с Евдоксом и Аристотелем речь шла о небесных сферах (а не «орбитах»). См.: *Веселовский И. Н., Белый Ю. А.* Николай Коперник. М., 1974. С. 239—240. См. также: *Three Copernican treatises* / Ed. Rosen. 3rd ed. with a biography of Copernicus and Copernican bibliography, 1939—1958. New York, 1971. P. 11—21.

² *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 1930. С. 27. (См. переиздание: *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 18).

³ *Pascal B.* Œuvres complètes. Paris, 1954. Fr. 91 (206, Brunschvicq). P. 1113 (Bibl. de la Pléiade) (см. рус. пер. Ю. Гинзбург: *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. Фр. 201. С. 137).

прихожу в ужас, как человек, которого спящим перенесли на пустынный и жуткий остров и который пробудился, не зная, где он находится, и не имея средств уйти оттуда».¹

Ужас Б. Паскаля перед несоизмеримой с человеком вселенной, но также и восторг «героического иступления» Дж. Бруно более, чем все математические доказательства и физические эксперименты, свидетельствуют о неожиданной реальности новооткрывшегося мира. Дело идет не о гипотезах, взглядах, теориях, учениях. Не отвлеченные спекуляции, не трезвые наблюдения и, разумеется, не здравый смысл, а чуть ли не метафизический страх и мистическое вдохновение образуют начало новой премудрости. Подлинное философское изумление² и бытийный страх перед лицом неведомо как разверзшейся бездны лежат в истоках страсти к научному познанию, — изумление и страх, конечно же сливающиеся с восторгом и страстью. Страсть к познанию захватывает человека, пробудившегося в новом мире, всей мощью метафизического эроса, и нет ничего удивительного в том, что это новое самосознание отливается в традиционную для платонизма (от «Пира» Платона до «Пира» Фичино) форму трактата о божественном эросе, образцом которого может послужить «О героическом неистовстве» («*De Gli Eroici Furori*») Дж. Бруно.³

Переворот действительно глубинный, проникающий до сердцевины духа и оказывающийся во всех сферах культуры — в религиозной, художественной, практической — далеко не только в научной. Пробужденные им энергии действуют во всей истории новоевропейской культуры, и вновь и вновь всплывает в сознании участников этой истории образ «коперниканской революции».

Зачинатели современного естествознания в XVII в. образуют своего рода общину «коперниканцев»; Дени Дидро в XVIII в. сравнивает формирование «истинно энциклопедической» точки

¹ Fr. 393 (693, Brunschvicq). P. 1191 (см. рус. пер. Ю. Гинзбург: Указ. изд. Фр. 198. С. 131).

² Отзвук этого изумления слышится в знаменитых словах И. Канта о «звездном небе над нами». Во «Всеобщей теории и истории Неба» (1755 г.) Кант говорит: «Мироздание с его неизмеримым величием, с его сияющим отовсюду бесконечным разнообразием и красотой приводит нас в безмолвное изумление» (*Кант И.* Соч. Т. 1. С. 201).

³ Сопоставляя трактаты М. Фичино и Дж. Бруно, французская исследовательница пишет: «В действительности одними и теми же словами они на деле говорят нечто совершенно различное. Любовь Фичино предполагает христианскую теорию вселенной, тогда как любовь Бруно связана с концепцией мира, исключающей какую бы то ни было идею творения» (*Vedrine H.* La conception de la Nature chez Giordano Bruno. Paris, 1967. P. 53).

зрения (планомерный и объективный обзор человеческих знаний) с коперниканским перенесением наблюдателя «в центр Солнца».¹ И. Кант понимает свой критический переворот в философии как распространение коперниканской революции на метафизику.² С образом этой революции немецкие романтики (в частности, Ф. Шлегель, Ф. Шеллинг) связывали учение об универсальности человека и бесконечно деятельной природе его духа.³ В конце XIX в., повторяя жест паскалевского ostracism мира, А. Шопенгауэр и Ф. Ницше по-новому осознают «неуместность» человека (со всеми его воображаемыми и теоретически конструируемыми космологиями) во вселенной, ничего не знающей о нем.⁴ О. Шпенглер также сравнивает свою «революцию» в понимании истории с коперниканской.⁵

Словом, радикальность и эпохальность изменений налицо. Но как же неприметная астрономическая новация Коперника входит в средоточие этого мировоззренческого переворота? Как можно соотнести одно с другим?

Историки верно замечали, что смысл научной революции XVII в. не в совокупности отдельных открытий, не в том, иначе говоря, что Н. Коперник создал гелиоцентрическую систему, а В. Гарвей открыл законы кровообращения, Везалий в то же время создал негаленовскую анатомию, а Г. Галилей... и т. д., — смысл этой революции они видят по меньшей мере в полном изменении того, что Р. Коллингвуд назвал «идеей природы».⁶ Как же изменение этой идеи связано с изменением астрономической теории? Как вообще возможен мировоззренческий переворот, в котором *мир* изменяется раньше, чем *воззрение* (человек словно просыпается в новом мире с ужасом или восторгом)?

Оставим в стороне просвещенческую идею «пробуждения» естественного разума, оставим в стороне и «обратную» ей совре-

¹ Diderot D. Encyclopedie // Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des Sciences, des Arts et des Metiers. Paris, 1755. Vol. V. P. 640D—641A.

² Кант И. Соч. Т. 3. С. 91.

³ Blumenberg H. Die Genesis der Kopernikanischen Welt. Frankfurt am Main, 1975. S. 80—91.

⁴ Ibid. S. 123.

⁵ Шпенглер О. Закат Европы. Т. I. Образ и действительность. М.; Пг., 1923. С. 16, 100.

⁶ Collingwood R. The Idea of Nature. Oxford, 1945 (1964); Rupert Hall A. On the historical singularity of the scientific revolution of the seventeenth century // The diversity of the history: Essays in honour of Sir H. Koenigsberger. Ithaca; New York; London. P. 201—214. См. также: Ахутин А. В. «Фюсис» и «Натура». Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988.

менную идею деградации человеческого духа, начавшейся-де в эпоху Возрождения. Эти идеологемы философски не интересны.¹ Философски значимо продумать само поворотное событие: как одна культурно и метафизически полноценная (универсальная) осмысленность мира может быть переосмыслена, преобразована в другую, столь же полноценную (столь же основательно универсальную) форму осмысленности? Каков должен быть тогда характер связи между этими культурными универсумами? Что значит мыслить в этих «смыслах», что значит быть в этом «многомирии»? Значимо это философски, поскольку позволяет усмотреть в происходящем изменении не поверхностную «борьбу воззрений», а метафизическое событие, происходящее в их смысловых основаниях. Мы не станем здесь входить в обсуждение подобных проблем, но пусть они маячат на горизонте.²

Наш тематический вопрос будет звучать более привычно: как оказалась вообще возможной, допустимой сама «гипотеза» Н. Коперника, почему эта «гипотеза» не только была понята, но и осознана как начало эпохальных изменений? Почему астрономическая теория, с деталями которой вряд ли кто, кроме специалистов, когда-либо знакомился, стала символом мировоззренческого переворота?

Одна из распространенных точек зрения состоит в том, что Коперник отважился на свое новшество именно потому, что не связывал с ним никакой метафизики, рассматривая его как некий формальный момент астрономического описания. Т. Кун в книге о коперниканской революции говорит, что учение о движении Земли было «непредвиденным побочным продуктом».³ «В труде Коперника, — говорит он далее, — революционная концепция движения Земли была первоначально аномальным побочным продуктом и попыткой посвященного астронома преобразовать технику, используемую при вычислении положения планет».⁴

¹ Интересно разве что само столкновение этих схем в нынешних умонастроениях. Оно внушает подозрение в их «естественности» и подсказывает вопрос: нельзя ли взглянуть на историю (духа, мысли, культуры) иначе, вне схематизма прогресса (пробуждения) — регресса (забвения)?

² Горизонт этот, или философский контекст нашего специального исследования, задается идеей диалогической онтологии культуры, развиваемой в трудах В. С. Библера. См., например: Библиер В. С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991.

³ Kuhn Th. The Copernican revolution. Planetary astronomy in the development of western thought. Cambridge, 1957. P. 1.

⁴ Ibid. P. 136.

Отечественный логик и историк науки Б. С. Грязнов фиксировал этот важный для теории развития науки момент — логически последовательное и вместе с тем логически непредсказуемое появление важного новшества, — используя понятие античной логической теории — *поризм*.¹ Поризм — это побочный продукт доказательства теоремы или решения задачи, неожиданный промежуточный результат. Оспаривая концепцию К. Поппера о возникновении новой теории из новой проблемы, Б. С. Грязнов замечал, что Коперник не решал проблему об устройстве Вселенной, он решал частную задачу старой птолемеевской теории, связанную с необходимостью реформы календаря. Утверждение о движении Земли получилось у него как *поризм*. Точно так же, как поризмом, побочным результатом, было заключение М. Планка о квантованности энергии излучения, полученное им при решении классической проблемы излучения черного тела.² Эти неожиданные и поначалу совершенно искусственные предположения как бы ненароком наводят мысль на новые пути и приоткрывают дверцу в новый мир.

Сам Коперник, правда, изображает дело несколько иначе. Разумеется, основной замысел его вовсе не в том, чтобы учредить новую систему мира. Скорее наоборот — усовершенствовать традиционную. Но дело и не в решении частной задачи. «Я часто размышлял, — пишет он в „Малом комментарии“, — нельзя ли найти какое-нибудь более рациональное сочетание кругов, которым можно было бы объяснить все видимые неравномерности, причем каждое движение само по себе было бы равномерным, как того требует принцип совершенного движения».³ Привести космологическую систему в соответствие с каноническим аристотелевским принципом совершенства равномерного кругового движения и было исходной целью Коперника.⁴

¹ Грязнов Б.С. О взаимоотношении проблем и теорий // Природа. 1977. № 4. См. также: Грязнов Б. С. Логика. Рациональность. Творчество. М., 1982. С. 111—118.

² «Введение предложенной Планком гипотезы казалось просто остроумным приемом, позволяющим улучшить теорию интересного, но в общем-то довольно частного явления, а отнюдь не воспринималось как гениальная мысль, которая должна привести к изменению основных концепций классической физики» (Де Бройль Л. Революция в физике. М., 1963. С. 91).

³ Коперник Н. О вращении небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись. М., 1964. С. 419 (Классики науки).

⁴ Составитель так называемых «Прусских таблиц» (1551 г.) Эразм Рейнгольд написал на принадлежащем ему экземпляре Коперникова труда: «Аксиома астрономии: небесное движение кругообразно и равномерно или же состав-

Многочисленные «птолемеевские» системы, бытовавшие в эпоху Коперника, были далеки от совершенства и в смысле внутренней связности, и в смысле согласованности с данными наблюдения, не говоря уж о том, что сами эти данные оставляли желать лучшего.¹ Но Коперника задевает прежде всего то, что они «не удовлетворяют разум».²

Говоря во вступлении к «De revolutionibus» о «вращении мира», о «форме вселенной», о прекрасном совершенстве неба, этого «видимого бога», Коперник сетует на несовершенство традиционных систем и объясняет это тем, что «спорящие не опирались на одни и те же рассуждения».³ Стремление к рациональной стройности, даже к совершенной космической красоте, — вот источник вдохновения Коперника. Источник настолько античный, что его труд — во всяком случае, по «идеалам и нормам» — следует считать скорее уж возвращением к античным образцам, чем попыткой мыслить по-новому. В смысле владения математической техникой он тоже представляет собой пример возрождения птолемеевского искусства. А поскольку и данными Коперник пользовался в основном птолемеевскими, прав был Кеплер, упрекавший его в том, что он «больше толкует Птолемея, чем природу».⁴

Труд Коперника отличается поэтому двойственным характером, одновременно традиционным и модернистским, консервативным и радикальным. «Революционизирующее произведение, — замечает в этой связи Т. Кун, — одновременно является и

лено из кругообразных и равномерных частей» (цит. по: Gingrich O. The role of Erasmus Reinhold and the Prutenic Tables in The dissemination of Copernican theory // Studia Copernicana. Wrocław; Warsaw; Krakow; Gdansk, 1973. P. 515).

¹ Математическая астрономия вообще была слабым местом средневековой учености. Она впервые вышла на уровень Птолемея едва ли не к XV в., когда немцы Георг Пейербах (1423—1461) и его ученик Иоганн Мюллер (Регiomонтан) (1436—1476) перевели из арабских источников первые шесть книг «Альмагеста». С тех пор греческая наука стала восприниматься как искаженный арабами оригинал (см.: Kuhn Th. Op. cit. P. 123). Коперник изучал Птолемея по этому переводу. См.: Веселовский И. Н., Белый Ю. А. Указ. соч. С. 83—84; Кирсанов В. С. Научная революция XVII века. М., 1987. С. 75.

² Коперник Н. Указ. соч. С. 17.

³ Там же.

⁴ Цит. по: Cohen I. B. Op. cit. P. 122. В «Послании против Вернера» (1524 г.) Коперник пишет: «Мы... должны идти по стопам древних математиков и держаться оставленных ими как бы по завещанию наблюдений. И если кто-нибудь, наоборот, хочет думать, что верить им не следует, то, конечно, врата нашей науки будут для него в этом вопросе закрыты...» (Коперник Н. Указ. соч. С. 433).

кульминацией прошлой традиции, и источником новой будущей традиции».¹

Античный идеал рационально устроенного космоса, убеждение в том, что математическая стройность «разумного порядка» есть критерий красоты, а красота, в свою очередь, ясное свидетельство божественности космоса, — вот что открываем мы, вчитываясь в немногие страницы Коперникова труда, предназначенные не для «посвященных».

Нет, Коперник решал не частную проблему реформы Юлианского календаря, которая занимала Льва X, Климента VII и Павла III в связи с накапливающейся ошибкой при вычислении пасхалий. Во всяком случае, ему было ясно, что ошибка в определении дня весеннего равноденствия — один из многих дефектов и что нужно полное переустройство системы, чтобы она согласовалась со своим собственным основополагающим принципом (равномерное вращение). Реформа календаря обсуждалась на Латеранском соборе (1512—1517 гг.),² а Коперник пишет, что скрывал свой труд 36 лет, т.е. проект его существовал по меньшей мере уже в 1506 г., а может быть, и раньше.³ «Малый комментарий», содержащий «семь требований», формулирующих принципы гелиоцентризма, также был составлен в это время. Известно, что к публикации труда Коперника настоятельно склонял кульмский епископ Тидеман Гизе. Гизе, пишет Георг Ретик, понял, «что не мало будет сделано во славу Христа, если церковь будет обладать правильно установленной последовательностью времен и надежной теорией в науке о движении».⁴ Но Коперник, как мы знаем, всячески уклонялся от публикации. Более того, основные расчеты новой системы Коперник сделал, пользуясь данными Птолемея, а к систематическим собственным наблюдениям приступил только в 1512 г., во Фромборке, когда Павел Мидделбургский, участвовавший в соборе, впервые обратился к нему с призывом помочь в реформе.⁵ Решение этой частной проблемы требовало новых точных наблюдений и не имело отношения к построению самой системы.

Вряд ли, далее, можно вообще сомневаться в том, что, несмотря на шаткость физических аргументов, приводимых Коперником в защиту возможности движения Земли, он был уверен в реально-

сти гелиоцентрической системы. Известно, как были возмущены Гизе и Ретик — ближайший друг и первый ученик, — когда они увидели предисловие А. Осиандера, самовольно и анонимно вставленное им в книгу при подготовке ее к печати и истолковывающее все учение в гипотетическом духе. Гизе в письме Ретику называет это «святоотечеством под защитой доверия».¹

Кроме того, сама гелиоцентрическая идея вовсе не была неким неожиданным новшеством. Эта идея вместе с представлением о возможных движениях Земли издавна существовала в традиции, и Коперник в обращении к Павлу III ссылается на места из Цицерона и псевдо-Плутарха (сочинения, известные ему со времен учебы в Падуанском университете в 1501—1503 гг.), в которых упоминаются пифагорейцы Гикет и Экфант, стоик Филолай, а также Гераклид Понтийский. Знает он и об Аристархе Самосском.² Почти все «физические» аргументы, приводимые Коперником в обоснование возможности движения Земли, обсуждались в университетах по меньшей мере с XIII в. и полностью содержатся, например, в трактате Н. Орема (ок. 1323—1382) «Вопросы о четырех книгах „О небе и мире“».³ Всеми этими проблемами серьезно занимались и в Краковском университете в годы учения там Коперника (1491—1495).⁴ Иными словами, «проблема» существовала, она не возникла из случайного «поризма» готовой математической теории. Напротив, потому-то гипотеза Коперника и превратилась в теорию, внушавшую автору и его последователям уверенность в ее состоятельности, что помимо успешных расчетов и наблюдений она поддерживалась глубинным движением интеллектуальной культуры эпохи.

Наконец, еще одно. Противоречия «общепринятому мнению математиков и даже, пожалуй,... здравому смыслу»,⁵ явно противоречия показаниям чувственного опыта, будучи очевидным и подозрительным монстром в физико-метафизическом мире средневековой учености, система Коперника в действительности не обладала и той рациональной простотой и красотой, которая одна могла бы дать хоть какое-то основание для предпочтения ее птолемеевой. «В чисто практическом отношении, — замечает Т. Кун, — новая планетарная система Коперника была несо-

¹ Kuhn Th. Op. cit. P. 134.

² Коперник Н. Указ. соч. С. 479—553.

³ Birkenmaier L. Mikolai Kopernik. Krakow, 1900.

⁴ Коперник Н. Указ. соч. С. 544.

⁵ Там же. С. 14—15.

¹ Там же. С. 485.

² Там же. С. 39, 162.

³ Веселовский И. Н., Белый Ю. А. Указ. соч. С. 63—64.

⁴ Там же. С. 65—89.

⁵ Коперник Н. Указ. соч. С. 12.

стоятельна; она не была ни более точной, ни значительно более простой, чем ее птолемеевская предшественница...».¹ «Распространенное мнение, что гелиоцентрическая система Коперника является значительным упрощением системы Птолемея, очевидно, является неверным, — пишет О. Нейгебауэр. — Выбор системы отсчета не оказывает никакого влияния на структуру модели, а сами коперниковские модели требуют почти вдвое больше кругов, чем модели Птолемея, и значительно менее изящны и удобны».²

О каком же «разумном порядке» говорит Коперник? Что за «гармония» и «красота» открываются его мысленному взору? Почему он так спокойно предоставляет физикам и философам выяснять вновь возникшие проблемы? Почему, наконец, и в самом деле появляются эти «коперниканцы»?

Конечно, едва ли не основным вкладом самого Коперника в «коперниканскую революцию» была высокая техника астрономических расчетов, впервые, вероятно, со времен Птолемея доведенная до такого совершенства, — техника, которая сразу же сделала шаткую гипотезу результатом точной науки. Но вероятно и то, что аргументы интеллектуальной эстетики были существенными для Коперника. В своих вычислениях и наблюдениях он видел воплощение разума. Впрочем, разума особого, разума, предшествующего созерцаниям и физическим объяснениям создаваемого им мира. Преимущественно математический склад ума Коперника сыграл тут свою роль, но не потому, что позволял с легкостью изобретать удобные для вычисления схемы, а потому, что давал опору «отвлеченному» анализу альтернативных схем, анализу возможных «порядков разума», независимых от традиционных идеальных образов. Принцип «порядка разума» (*ratio ordinis* — буквально: *разум порядка*) состоит в том, что разум находит в себе разумные конструкции и лишь затем соотносит их с реальным миром.³

Дело не в том, что явления, не «спасаемые» птолемеевской схемой, будут «спасены» коперниканской. Дело в том, что открылась возможность иных оснований разумного порядка (иной разумности порядка) вообще. И если Коперник еще мыслит в традиционном образе (лучше сказать, в идее) равномерного кругового движения как совершенного (в смысле самоочевидного, логично-

¹ Kuhn Th. Op. cit. P. 171.

² Нейгебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968. С. 196—197. «Для Вселенной, — говорит Коперник в „Малом комментарии“, — будет достаточно 34 кругов, при помощи которых можно объяснить весь механизм мира и всю хорею планет» (Коперник Н. Указ. соч. С. 430).

³ Blumenberg H. Op. cit. S. 52—56.

го, «умного»), то «с появлением Тихо Браге и Кеплера гипнотическое влияние традиции было сломлено».¹

Конечно же, не в одном математическом складе ума тут дело. Мы чувствуем в труде Коперника особую уверенность, уверенность разума, обретающего тайну мира в себе как источнике возможных форм и порядков. «...Живостью своего ума, — говорит галилеевский Сальвиати о коперниканцах, — они произвели такое насилие над собственными чувствами, что смогли предпочесть то, что было продиктовано им разумом, явно противоречащим показаниям чувственного опыта».²

Традиционно говоря о разумном порядке, разумных основаниях и красоте, Коперник неявно для себя руководствуется нетрадиционной идеей разума — автономного источника своих порядков. Пункт этот в самом деле центральный для коперниканской революции. Не гелиоцентризм его астрономической системы революционен, а «*рациоцентризм*» его теоретической установки. Для полной ясности напомним известные, но в нашем контексте, может быть, понятнее звучащие слова И. Канта, суть коперниканской революции видящего в том, что «естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем».³

Присутствие и работу этого нового разума и замечали мы в труде Коперника.

Брожение новой «закваски» в традиционных формах, работа нового разума, сказывающегося повсюду, но стремящегося следовать традиционным «парадигмам», — вот характернейшая черта научной культуры XIV—XVI вв. Таков труд Н. Коперника. Таково еще космологическое мышление И. Кеплера. Обретенную втайне (часто для самих себя) свободу конструктивного воображения они направляют на то, чтобы найти совершенную схему идеального космоса. Новое же сказывается в другом, в свободе от традиционной метафизики, от той мощной логики, которая втягивает астрономический образ в определенную физически и мета-

¹ Нейгебауэр О. Указ. соч. С. 197.

² Галилей Г. Избр. тр.: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 423.

³ Кант И. Соч. Т. 3. С. 85.

физически осмысленную космологию. Традиционная идея совершенного космоса нетрадиционно отщепляется от своего метафизического базиса, и может показаться, что она опирается только на наблюдения и математические конструкции, связывая их в гипотетический образ космоса. Но сама возможность такого отщепления и уверенность в том, что физико-метафизические оправдания не заставят себя ждать, говорит о присутствии этих оснований в том архитектурно-новом уме (со своей метафизикой и даже своим богословием), который мы застаем у Коперника и Кеплера уже за делом.

2.2. «Коперниканская революция» до Коперника

И все же, в чем конкретно, если не считать вроде бы ни на чем не основанной самоуверенности, проявляется «новый ум», новая позиция мысли, новое ее самоопределение? Как это новшество сказывается в структуре коперниковского мира, если конструкции математической астрономии по существу ничего нового не являют (ведь первым делом в глаза бросается как раз верное следование птолемеевской парадигме)?

В самом деле, по куновским критериям Коперник не только работает целиком в птолемеевской парадигме, но даже доводит ее до совершенства. О. Нейгебауэр, например, видит одно из основных достижений Коперника в том, что он вернулся к строго птолемеевской методологии. «Нет лучшего способа убедиться во внутренней согласованности древней и средневековой астрономии, — пишет историк, — чем положить бок о бок „Альмагест“, „Opus astronomicum“ ал Баттани и „De revolutionibus“ Коперника. Глава за главой, теорема за теоремой, таблица за таблицей, эти сочинения идут параллельно».¹ Переход к гелиоцентрической системе несколько не затрагивает эту формальную парадигму. Что же касается более глубоких пластов — космологического и физического, — то здесь Коперник опирается на иные парадигмальные основы. Не случайно, скажем, он описывает гелиоцентрический космос в терминах так называемого «герметизма», с которым он познакомился, видимо, в Падуе: «В середине всего находится Солнце. Действительно, в таком великолепном храме кто мог бы поместить этот светильник в другом и лучшем месте, как не в том, откуда он может одновременно все освещать. Ведь не напрасно некоторые называют Солнце светильником Мира, другие —

¹ Нейгебауэр О. Указ. соч. С. 197.

умом, а третьи — правителем. Гермес Трисмегист называет его видимым богом...».¹

Дело тут, разумеется, не просто в перенесении центра мира из Земли в окрестность Солнца, а в полном устранении физической и метафизической иерархии аристотелевского Космоса. Первым следствием, имеющим фундаментальное физическое значение, было глубокое изменение того, что можно было бы назвать космической динамикой. Согласно Аристотелю и средневековой космологии, движущая сила передается от периферии — от перводвигателя — к центру. В коперниканской системе энергия движения должна была исходить из центра, от Солнца, и Кеплер, например, делает в «Новой астрономии» именно Солнце перводвигателем.² Трудности новой динамики были бы непреодолимыми, если бы не существовало другого течения средневековой мысли, собственно физико-астрономического, развивавшегося на почве оккамовского номинализма. Именно здесь был создан тот вариант космической динамики, в котором была стерта «лунная грань», грань между сферой «физического» и сферой «небесного», — была стерта, иными словами, грань между физическими предположениями и астрономической теорией. Мир стал познавательным однороден.

Номиналисты, как известно, развивали физику «импетуса», согласно которой тело продолжает двигаться после того, как отделилось от двигателя благодаря «оставленной в нем силе» (*virtus derelicta ab ipso primo motore*), почему и оказывается способным продолжать движение.³ Жан Буридан в середине XIV в. начинает использовать это понятие для объяснения не только насильственного, но и естественного движения, в результате чего их различие

¹ Коперник Н. Указ. соч. С. 35. Этот «герметизм» сыграл значительную роль в высвобождении космологического воображения из жестких схем средневекового аристотелизма и был использован как эзотерический язык для оппонирования ему. Внимание историков науки к этой ренессансной традиции было привлечено книгой британского историка Ф. Йейтс — *Yates F. Giordano Bruno and Hermetism*. Chicago, 1964 (рус. пер. Г. Дашевской: *Йейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция*. М., 2000). Критический разбор этого труда, а также детальный анализ самой проблемы см. в кн.: *Визгин В. П. На пути к другому*. М., 2004 (главы «Герметическая традиция и генезис науки»; «Герметизм, эксперимент и чудо»; «„Двойная звезда“ Джордано Бруно»; «„Эзотерика“ и наука»).

² См.: *Идельсон Н. И. Этюды по истории небесной механики*. М., 1975. С. 204.

³ *Blumenberg H. Op. cit.* S. 176; *Maier A. Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*. Rom, 1951. S. 166; *Clagett M. The science of mechanics in the Middle Ages*. Madison, 1961. P. 526—531.

перестает быть принципиальным. Ученик Буридана Н. Орем переносит естественность кругового движения в подлунный мир, а это значит, что возникает возможность приписать такое движение Земле в качестве естественного (что, как упоминалось, он и обсуждает). «Лунная грань» утрачивает свой принципиальный характер. В этой однородной сфере сфер сменить один центр на другой оказывается уже не столь трудным делом.¹

Более того, чтобы объяснить отсутствие видимого параллакса неподвижных звезд вследствие годичного движения Земли, Копернику пришлось допустить увеличение размеров космоса чуть не в 2000 раз. Он говорит, что мир «неизмерим и подобен бесконечности», оставляя решать физикам, конечен он или бесконечен.² Но образ совершенного космоса все же склоняет мысль к его внутренней завершенности. Коперник традиционно строит образ совершенного и прекрасного космоса, но допустимость хотя бы одной только мысли о его бесконечности свидетельствует, что сам он «обитает» уже в другом мире. Он именно не строит образ нового мира — образ-то как раз парадигматически мало отличается от старого, — а незаметно для себя уже обитает в новом мире, в мире, который *может быть* и бесконечным...³

Словом, многое становится возможным, допустимым на закате средневековья, но ни астрономия, ни математика, ни физика не подскажут нам, почему все это становится мыслимым.

Так можно ли вообще считать новацию Коперника началом «коперниканской революции»? Или его труд — лишь симптом, свидетельство уже свершившегося глубинного переворота? Почему же тогда мы склонны именовать этот переворот «коперниканской» революцией? Что дает основания считать появление книги Коперника в 1543 г. историческим событием?

Главное, пожалуй, состоит в том, что коперниканская система стала местом встречи как раз традиционной математической астрономии (аксиома совершенства кругового движения, от которой впервые отказался только Кеплер) и нетрадиционного космологического *воображения*, свойственного новому образу мысли. Натурфилософская идея, кажется выдуманная новым умом (или

¹ Blumenberg H. Op. cit. S. 196. «Бог пребывает на небе, — пишет Н. Орем, — не более, чем в другом месте». Цит. по: Fellman F. Scholasticism and cosmological Reform. Münster, 1971. S. 42.

² Коперник Н. Указ. соч. С. 23—25.

³ См. обсуждение этой открывшейся возможности в кн.: Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 528—541.

почерпнутая в источниках «герметической» мудрости), и точная астрономическая теория могли теперь подтвердить друг друга. Модель Коперника осталась бы гипотезой математического рассуждения, противоречащей здравому смыслу и — что важнее — метафизическому разуму, если бы она не была неявно допущена и явно подхвачена самостоятельной работой философского разума, идеи которого сами остались бы натурфилософскими мечтаниями, если бы в технически точной модели Коперника не обрели фактически-наглядную документальность. Система Коперника открыла некое пустое пространство, для «заполнения» которого у разума уже имелись идеи, но эти спекулятивные идеи обрели в системе Коперника силу научного факта.¹ Верно, система Коперника как произведение точной науки, профессионально и глубоко укорененная в традиции, сделала предположение натурфилософской космологии реальной научной проблемой, но и сама гелиоцентрическая модель осталась бы среди множества гипотетических курьезов и была бы благополучно «снята» традиционным умом, если бы в культуре не существовало напряженное поле соответствующих космологических и философских проблем, если бы новый образ мышления не вызывал на свет новые образы мира.²

У немногословного астронома-математика этот культурный пласт мысли основательно скрыт. Но уже у Дж. Бруно он начинает обнажаться. Благодаря Бруно, родившемуся через пять лет после смерти Коперника, мы можем выяснить философскую подоплеку коперниканства³ и соответственно точнее определить историчес-

¹ Такой способ действия — теоретическая критика факта с точки зрения универсальной идеи разума и критика проблематической идеи разума со стороны соответствующего ей факта — становится в дальнейшем универсальным методом науки. «Мы можем подвергать испытанию только допущенные понятия и основоположения, построив их так, чтобы одни и те же предметы могли бы рассматриваться с двух различных сторон: с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума» (Кант И. Соч. Т. 3. С. 88—89).

² Точно так же — только потому, что в культуре (логике, философии, литературе) конца XIX—начала XX в. уже произошел некий неклассический сдвиг, — нашлись ученые, которые были в состоянии не только заметить «поризмы» и сконструировать «монстры» квантовой механики, но и увидеть в них новый тип проблем, новое понятие предмета, новую идею реальности (см.: Джеммер М. Эволюция понятий квантовой механики. М., 1985. С. 167—181, 337—338, 344, 365—369).

³ Эта философская подоплека и остается философски значимой в отличие от подоплеки «магической», «эзотерической», имеющей только историческое или идеологическое значение.

кое место рождения «коперниканского» ума. Фундаментальнейший архитектурный сдвиг, о котором напоминает нам натур-философия Бруно, глубинное метафизическое допущение, определившее возможность нового образа мира и нового образа мысли, пожалуй, отчетливее всего выражается и продумывается в XV в. Н. Кузанским.¹ В размышлениях этого богослова подвергаются радикальному переосмыслению метафизические и логические начала того образа мысли, который можно было бы назвать средневековой культурой разума, иными словами, принципиально изменяется смысл разума, смысл ответа на вопрос: что значит разуметь, понимать, постигать. Присмотримся же внимательней к тому, как это происходит, как зарождается сам замысел новой идеи разумности, нового понимания, нового истолкования, новой логики разума.

3. ДОПУЩЕНИЕ НОВОГО МИРА

«Gott wird und entwirde».

Meister Eckhart

3.1. Замысел «коперниканского» разума²

В богословском и философском синтезе Николая Кузанского слились идейные течения европейского средневековья, глубже других связанные с античной мыслью: основные воззрения Платона и Аристотеля, усвоенные им через призму позднего неоплатонизма (Прокл) и зарождающейся средневековой схоластики (Бозций): традиция так называемого апофатического (отрицательного) богословия, восходящая к ранней патристике (Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник) и усвоенная схоластической мыслью (шартрская школа, Фома Аквинский);³ коренящаяся

¹ О Н. Кузанском в этом аспекте см.: Библер В. С. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М., 1975. С. 88—108; Ахутин А. В. Указ. соч. С. 45—62; Гайденко П. П. Указ. соч. С. 517—528; Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII). М., 1987. С. 20—66; Nagel F. Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften. Münster, 1984.

² См.: Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время. С. 45—62.

³ См.: Beierwalters W. Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik // Philos. Abh. 1965. Bd 24. S. 10—12; Mahnke D. Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt: Beitrag zur Genealogie der mathematischen Mystik. Halle, 1937; Swieżawski S. Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 4. Bóg. Warszawa, 1979. S. 97.

в той же традиции немецкая мистика XIV—XV вв. (Майстер Экхарт) и платонизирующие тенденции раннего Возрождения («герметизм»). При всем том Кузанский весьма далек от каких бы то ни было «модернистских» настроений (в частности, мне представляется глубоко ошибочным истолкование его философии в духе мистического пантеизма¹). Напротив, его задача — надежнее, изначально, радикальнее, логичнее обосновать каноническую архитеконику Бого- и Миропостижения, встраивая в этот умопостижимый храм древнейшие и новейшие формы. Именно двигаясь традиционными путями, сосредоточивая традиционную мысль в ее предельных основаниях, в самом ее источнике, Кузанский неожиданно улавливает иные, далеко не традиционные возможности, таящиеся в том же источнике. В его речи различимы как бы свернутые, «бесконечно малые» отголоски всей будущей философии Паскаля, Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля...² Иными словами, сочинения Кузанского позволяют увидеть рождение нового мира в недрах, в основах самой средневековой культуры.³ Он делает эту возможность допустимой, мыслимой, логичной.

По сути, все основные идеи Кузанский сформулировал уже в раннем сочинении «De docta ignorantia» («Об ученом незнании»). Парадоксальным словосочетанием «ученое» или «мудрое», «знающее» незнание Кузанский выражает основную идею традиционного апофатического (отрицательного) богословия: о Боге в его абсолютной простоте и безотносительности мы можем знать только своего рода незнанием, понимая его непричастность всем различиям, определениям, предикациям, утверждениям и отрицаниям нашего ума. Восхождение ума к этому сверхумному средоточию понимается в традиции как восхождение к мистическому созерцанию.⁴ Но Кузанского вдохновляет другое.

Он находит на этом пути возможность делать вполне положительные выводы, построить своеобразную логику рассуждения,

¹ См. ниже с. 388 и прим. 2.

² См.: Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin, 1906. Bd 1. S. 52.

³ См. детальное обсуждение этого поворота в след. трудах: Gandillac M., de. Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung. Düsseldorf, 1953. S. 157ff.; Clemens F. Giordano Bruno und Nikolaus von Cues. Bonn, 1847; Stallmach J. Ansätze neuzeitliche Philosophierens bei Cusanus // Mitt. und Forschungsbeitr. Cusanusgesellschaft. 1964. N 4. S. 339—356.

⁴ Lossky V. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris, 1960 (Études de philosophie médiévale. T. XLVIII). См. рус. пер. двух первых глав: Лосский Вл. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта // Богословские труды. Сб. 38. М., 2003. С. 147—236.

действительную «науку», способную развернуться в систему конкретных утверждений о мире, человеке и человеческом мышлении.

Основной ход апофатического восхождения у Кузанского ортодоксально традиционен. От многообразного мира, мыслимого с помощью десяти аристотелевских категорий, путем доведения соответствующих предикатов до максимума и отрицания их в этом максимуме мы восходим к единому «художнику», создателю мира, несоизмеримо превосходящему сотворенный им мир со всеми его определениями. Никакими определениями, почерпнутыми из сотворенного мира, нельзя наименовать, определить, вообще помыслить Творца. Искусство творения, сосредоточенное в уме Творца, не описывается чертами созданных произведений, в какую бы степень превосходства мы их ни возводили. Подобно тому как зрение, различающее все цвета, «бесцветно» и само во всем зримом незримо; подобно тому как и свет, благодаря которому все зримо, сам по себе, вне «специфицирующей» его стихии «инаковости», незрим; подобно тому как единый разум, «судья суждений», единым искусством коего различает мир и судит о нем дискурсивный, бегущий соединения противоположностей рассудок, сам не присутствует в рациональных построениях и различениях рассудка и не может быть поэтому понят в суждениях и умозаключениях рассудка, всегда уже предшествуя любому умо-заключению, — так же точно и высшее «искусство истины», которым образуется разум, само по себе не может быть выражено разумно и постигнуто в понятиях разума (т. 1, с. 226, 287, 289—291, 297 et passim).¹

Кратчайшим и простейшим образом суть этой стороны «науки незнания» выражена Кузанским так: «Наука есть возведение частных знаний во всеобщее искусство, и одно с другим несоизмеримо» (т. 1, с. 306). Знать истину — значит не обладать каким-либо понятием или определением, а «быть самим искусством истины» (т. 1, с. 307), уподобиться всеобщему «художнику», сосредоточиться в простоте божественного ума, в котором все возможные — бывшие и небывшие — произведения всегда уже актуально пребывают. Бог всегда уже есть все то, что может быть (possest — т. 2, с. 135—181), а в одном из последних своих сочинений («Компендий») Кузанский именует его просто «Могу» (Posse) (т. 2, с. 340).

Все это, повторяю, вполне традиционные и даже канонические фигуры средневековой мысли.

¹ Кузанский Н. Соч.: В 2 т. М., 1979. В дальнейшем при цитировании том и страница этого издания указываются в тексте.

Где же начинается просвечивать нечто новое? *Во-первых*, там, где Кузанский предельно интеллектуализирует это мистическое восхождение, стремится извлечь *рациональные* уроки из опыта самопревосхождения ума, иными словами, доводит апофатическое богословие до логического конца. *Во-вторых*, там, где в логике отрицательного восхождения к началам Кузанский находит источник положительных заключений относительно логической архитектоники разумно не-разумеющего разума. *В-третьих*, там, где он переосмысливает на этих основаниях логику определяющего, различающего, измеряющего ... рассудка как логику гипотетических предположений.

Метод «науки незнания» предполагает двоякое движение мысли. Сначала это восхождение от сущего и известного к их источнику (художнику, искуснику, мастеру) — единому Творцу, единому Субъекту всеобщего искусства быть и знать. Субъект этот не может не быть пред-положен миром-произведением и вместе с тем (и поэтому) сам не может быть уловлен в формах произведений, пространственно-временных разверток, конечных рассуждений. На этом пути мы научаемся знать о неизвестном, постигать непостижимое непостижением (т. 1, с. 364).

Но «наука незнания» включает в себя и противоположный, обратный ход, превращающий постигнутое незнание в основание и источник знания об устройстве знания как *нашего* знания. Просвещенный «неприступным светом» мыслитель оборачивается на мир сущего и известного, чтобы рассмотреть его *в этом свете*, приблизить его к этому свету, испытать и измерить его этой несоизмеримой с ним безмерной и бесконечной простотой. И вот когда Кузанский рассматривает знакомый ему мир субстанциальных форм, логических дистинкций, именований и определений в «неприступном свете» его божественного источника, формы этого мира начинают бесконечно дробиться, плавиться и перетекать друг в друга. В иерархически устроенный, замкнутый космос Аристотеля, Аквината и самого Кузанского входит дух бесконечности.

Свернув мир (антично-средневековый Космос и Логос) в абсолютно простую точку божественного субъекта, сосредоточенный в этой точке ум (посредник между миром и Богом, «образ этой сосредоточивающей простоты» (т. 1, с. 393)) обретает неведомые ему доселе возможности развертывания.

Своеобразная (философская) логика подобных трансформаций, логика архитектурного переустройства ума (логика превращения логик), — центральная тема философских работ В. С. Библера. Мы рассматриваем «случай Кузанского» в таком

же повороте, следуя путем, однажды уже намеченным по этому «случаю» В. Библером,¹ а именно фокусируя логический мир Кузанского в точке начала и понимая эту точку как точку превращения средневековой логики в новую, средневекового смысла понимания, постижения в иной смысл понимания. В этой точке совпадают усилие предельного осмысления собственной логики, внутреннее ее переосмысление и выяснение — допущение возможности (замысла) иной, новой логики разума (возможности радикально иного ответа на вопрос: что значит понимать, знать, быть). Именно здесь — у Кузанского — в недрах средневекового мира и сообразного ему мышления (постигать — значит прозревать бытие тварного в его причастии творящему) начинает просвечивать возможность иного самоопределения постигающей мысли, возможность мышления, способного помыслить, допустить, дать увидеть нечто такое, что откроется впоследствии как само-бытная бесконечная природа, подлежащая специальному познанию.

«Идея (средневековая) субъекта, — пишет Библер, — творящего все, уже логически требует довести содержательность субъекта до идеальной точности».² Только тогда субъект не будет чем-то определенным (а стало быть, и постижимым), что свойственно только сотворенному. «Только тогда он будет ничто..., тогда он будет неиным..., тогда субъект не будет охватывать (экстенсивно) ни одного предмета, ни одной мысли, ни одного чувства. Ведь в противном случае нечто пространственное или временное уже входило бы в его собственное определение... Но — и вот мы уже на грани „превращения логик“ — как только все предметы и все (лежавшие в их основе) исходные формы мыслятся сжатыми, сосредоточенными в непротяженную и вневременную точку начала бытия (бытия этих форм до начала времен), сразу же становятся тождественными, едиными все особенности и пропорции бесчисленных фигур и вещей тварного мира».³ В божественной простоте все свернуто в единство бытия (даже в возможность-мощь, превосходящую бытие), все — равно, все — одно, как все возможные создания — бывшие и еще только могущие быть — всегда уже пребывают в бесконечно простом уме создателя.

¹ См.: Библер В. С. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М., 1975. С. 88—103; Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 67—80.

² Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. С. 75.

³ Там же.

Итак, Бог, рассмотренный до мира, вне отношения к миру, должен мыслиться как точечная бесконечность или творческая мощь, превосходящая всякую возможность творения. «Творческая мощь Бога, — говорит Кузанский, — не исчерпана его собственным творением» (т. 2, с. 141; ср. т. 1, с. 144). Что же такое мир как развертываемая простота Бога? Вот тут-то и может начать свое дело возможный Ум, Ум, традиционно (и даже этимологически) понятый как ум-измеритель (*Mens-mensura*) (т. 1, с. 388), но в качестве всеобщей меры несущий в себе божественную *безмерность*. Свертывал он тварный, томистский мир сущностей, субстанциальных (неизмеримых, качественных) *форм*, а развертывать может иной возможный мир, мир однородных измеримостей, мерных, но бесконечных *рядов* (см.: «Об уме», гл. 9 (т. 1, с. 419—424)). В этом мире единица развертывается в бесконечный числовой ряд, точка — в непрерывную линию, покой — в бесконечное движение точки в пустоте, «теперь» (или вечность) — в бесконечное время, тождество — в бесконечность различия, равенство — в бесконечность неравного (т. 1, с. 103—104; 329—330, 398, 422). Соответственно интуиция ума развертывается бесконечной дедукцией, что уже буквально изменяет само понятие о логике, что и происходит, например, в «Апологии ученого незнания» или в «Об уме». Перед нами не номиналистический «терминизм», не таксономия схоластического реализма, а едва ли не прообраз логики декартовского метода.

Такое преобразование логики, т. е. «искусства, в котором развертывается сила рассудка» (т. 1, с. 228), — результат апофатического «вразумления» рассудка, его сосредоточения в собственном, непостижимом источнике, положительный результат «науки незнания».

Назовем описанное логически преобразующее движение ума «апофатической рефлексией» и присмотримся ближе к ее результатам.

В неоплатонической схеме, к которой здесь ближе всего Кузанский, ум также выступает посредником между единым и космосом. Он также совершает своего рода рефлексю, «поворачиваясь» то к единому, которым вразумляется сам, то к космосу, который мыслит с точки зрения единого. Но единое, понятое как «искусство истины», более того — как сам «искусник» и «мастер», творящий, а не эманулирующий, творящий духом, как стекловуд, а не как платоновский демиург (т. 1, с. 347, 436), поучает ум другому. Бесконечную простоту творящего Бога ум проецирует в точку, развертываемую в бесконечном пространстве возможных

разверток. Бесконечной мощи Творца, мощи, *творящей* мир, а не *являющейся* миром, соответствует бесконечная возможность развертывания, порождения и превращения форм, скорее всеобщая формула, чем какая-нибудь универсальная форма, пусть даже и форма форм.

Мир внутренне расформировывается. Все формы оказываются теперь внутренне связанными равенством сущностного единства, лишь по-разному специфицированного в них. Формы лишаются самостоятельного субстанциального значения. Любая вещь может быть представлена как модификация другой вещи, каждая вещь всесторонне связана и соотнесена с другими, определена не внутренней природой, а, грубо говоря, случайным стечением обстоятельств, в которых так-то определилась *единая природа*, составляющая единую сущность каждой единичной вещи. Вещь такова, потому что единому случилось так осуществиться (т. 1, с. 100, 102, 103). Каждая вещь содержит в себе некоторым образом всю природу и вместе с тем она только узел всеобщих связей, момент развертываемого ряда, частное значение некой общей функции. «Глубочайшая причина такой относительности (Relationität), — замечает современный исследователь, — сотворенность, тварность вещей. Столь важное для Нового времени новое определение способа вещественного бытия в мире как соотносительного, если рассмотреть его истоки у Н. Кузанского, оказывается строгим следствием библейски-христианского понятия творения, которое лежит в основе нового мышления и в нем впервые становится действенным».¹ Субстанциальны отныне не формы, а элементарные связи, в основе которых лежат элементарные действия.

Здесь важно еще раз вдуматься в то, что мы назвали «апофатической рефлексией». Очень часто философию Кузанского зачисляют в пантеизм. Он-де на ренессансный манер отождествляет мир и Бога, перемещает творческую потенцию Бога непосредственно в мир. Эта точка зрения страдает, на наш взгляд, поспешностью и приблизительностью.² Находить у Кузанского пантеизм — значит упускать из вида самое главное: апофатическую, отрицательную связь между Богом и миром, опосредование этой связи «наукой незнания», онтологическое различие свернутости мира

¹ Nagel F. Op. cit. S. 13—14.

² См.: Предисловие А. Ф. Лосева к кн.: Кузанский Н. Избр. филос. соч. М., 1937. С. 3; Асмус В. Ф. Натурфилософские и научные идеи Николая Кузанского // Фронт науки и техники. 1938. № 2; Buhr M., Bartsch G. Nicolaus Cusanus // Deutsche Ztschr. für Philos. 1964. N 10.

в Боге и свернутости мира в самом себе, не замечать, иными словами, место и роль ума в системе Кузанского.

Пространство развертывания мира не имеет непосредственной, так сказать, натурально-онтологической связи с творящим субъектом. Между ними онтологическая пропасть.¹ Субъект лишь представлен в мире как точка, неопределенно развертываемая в бесконечном однородном пространстве-времени (здесь, по сути говоря, впервые намечается фундаментальная для всего мышления Нового времени картезианское разделение двух субстанций — мыслящей (субъект) и протяженной (объект)).

Ум, обращенный к непостижимой творческой простоте Творца, становится чистым зеркалом, в котором он видит теперь мир не как единственное отражение единственного, а как отражение бесконечного Могу в бесконечных возможных мирах. Ум — платонистски — созерцает в этом зеркале «снятие всякой инаковости и всякого различия и разрешение (resolutio) всего в единое или, что то же, переливание (transfusio) единого во все вещи» (т. 1, с. 321). Но тот же ум, поскольку он есть апофатически просвещенный ум, усматривает здесь же и бесконечное различие. Умопостижимая основа мира — минимум мира — точка или максимум мира — бесконечное однородное пространство-время. Однако умонепостижимая основа мира — божественное ничто, с миром вообще несоизмеримое. Мир отражает эту основу своей беспредельной однородностью и униформностью. Понять нечто — значит увидеть его как модификацию этой однородности, подобно тому, как всякая фигура может быть понята как модификация прямой (т. 1, с. 67—71; т. 2, с. 151). Множество возможных вещей и неопределимое многообразие мира — это как бы превратности его сущностного единства. «...Ты видишь разнообразие форм, — замечает Кузанский, — значит, сущность не есть ни одна из таких вот форм» (т. 1, с. 333). Бесконечная однородная сущность осуществляется (проявляется) в бесконечном (точнее, неопределимом, не объемлемом некой общей формой форм) многообразии и подвижности конечных форм, подобно тому как чистый и потому невидимый свет порождает в «стихии инаковости» бесконечное множество видимых цветов.² Беспредельная множественность су-

¹ Это-то и составляло пункт радикального расхождения между неоплатониками и христианами. См. трактат Плотина «Против гностиков» (см. выше статью «Трансдукция»).

² «На любых путях, будь то причинное объяснение, математические выкладки, жизненный, художественный опыт, созерцание, интуиция, в каждой частице вселенского бытия для Николая Кузанского открывается упительная,

существования и единство сущности мира связаны друг с другом тоже апофатической рефлексией ума: единство присутствует в мире отрицательно, как беспредельная множественность возможных форм, для которых то, что они есть (здесь и сейчас), всегда отличается от того, чем они были или могут быть (там и тогда) (т. 2, с. 153).

Апофатически рефлектируя единое как бесконечную творческую мощь, как чистую возможность, превышающую всякое бытие (вспомним определение Бога как «Могу»), разум переосмысливает, перестраивает космос в другую идею порядка. Это уже не порядок завершенного в себе строя, а ряды возможных разверток; не «сотрудничество» множества «природ» в общем причастии Богу, не «собор» божественной литургии,¹ а мерная развертка единой, внутренне безмерной природы во внешней последовательности и рядоположенности (*seriatim ordinata* — т. 1, с. 104), которым нельзя положить предел, ибо они не исчерпывают возможностей быть. В мире как-то есть все, что может быть, и все, что есть, еще только может быть (т. 2, с. 333). «...Для всего, что есть, нет другой причины, кроме самой этой возможности быть: вещь есть потому, что есть возможность быть» (т. 2, с. 340).

То, что развертывается, не принадлежит тому, в чем или посредством чего оно развертывается, но вместе с тем образует внутреннюю сущность всего развертываемого, поэтому его присутствие как бы дает себя знать в невозможности положить предел развертыванию. Апофатическое присутствие субъекта как раз и сказывается в бесконечностях объекта. Ум-посредник проектирует бесконечную интенсивность свернутого в бесконечную экстенсивность развертки. Тем самым ум, апофатически мыслящий непостижимые интенсивности, оборачивается умом-измерителем и развертывает мир экстенсивно измеримых величин. Само это превращение становится конструктивным элементом нового мышления.²

Для ясности — несколько примеров. Непостижимое понятие мгновенной скорости неравномерного движения может быть представлено как длина пути, которое тело прошло бы за определенное время, если бы оно в этот момент стало двигаться равно-

„питательная” глубина бесконечности с ее всеобъемлющим единством, источником всякой гармонии» (*Бибихин В. В.* Николай Кузанский // *Эстетика Ренессанса*. М., 1981. Т. 1. С. 112).

¹ *Balthasar H. U.*, von. *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Freiburg, 1988.

² *Nagel F.* Op. cit. S. 31—35.

мерно с этой скоростью. Непостижимая интенсивность силы развертывается и может стать предметом измерения, если ее представить как закон *действия*, т. е. как меру изменения траектории движущегося тела под действием этой силы. В более общем виде: сила познается по действию, измеряемому движением стрелки по шкале прибора. Вес тела, температура, напряженность поля становятся измеримыми величинами, если представить их через вызванные ими экстенсивные эффекты (растяжение пружины, подъем столбика ртути, отклонение стрелки). Сам Кузанский в книге «простеца» «Об опытах с весами» показывает, как можно выразить многие качественно различные процессы и явления единой мерой веса (т. 1, с. 444—460).

Попробуем навести порядок в том, к чему мы пришли, и отметим некоторые важные определения нового мира.

В материальном существовании — это неизбывная бесконечная множественность форм и различий, ускользающая от всякой точной измеримости. Здесь нет ничего в точности равного, конгруэнтного, подобного. В сущности же — это однородное единство, бесконечно отличное от любой определенности. В этой сущности все вещи равны, поэтому сравнение, равенство, отождествление, так сказать, уравнивание вещей есть путь к самой сущности мира. Так — отметим мы, глядя из будущего, — все тела для механики отождествляются в понятии точечной массы; все места отождествляются в понятии бесконечного однородного пространства; все положения отождествляются в понятии движения как состояния; все возможные движения свертываются в формулировке всеобщего закона... Связь между эмпирическим миром существования и теоретическим миром сущности сохраняет «апофатический» характер: ум понимает мир с помощью того, что в его (мира) эмпирическом, чувственном существовании не присутствует. Место опыта-наблюдения занимает искусственный, идеализирующий эксперимент, предельно переходящий в мысленный.

Далее. В реальной безмерности чувственного существования дает себя знать еще более глубокая сущность вещей: свернутая бесконечная мощь, простая бытийность мира, неисчерпываемая никакими развертками, нечто всегда незнаемое, нечто такое, что в бесконечно продолжающемся познании лишь определеннее и точнее постигается как незнаемое: уплотняющаяся по мере развертывания и раскрытия скрытость мира в себе.

Нетрудно распознать в этом онтологическом проекте черты нового мира (безмерной, не соизмеримой с человеком «природы»), равно как и нового мышления. Природа, которая выводится

на свет «апофатической рефлексией», дается тройко: 1) как сосредоточенная в себе интенсивная бесконечная мощь, дух, разлитый во Вселенной, развертывающий единство в материи через движение и связывающий воедино порождаемое множество (т. 1, с. 129); природа, не исчерпываемая никакими механическими картинками и эмпирическими осуществлениями, природа как вечно не-знаемое и вечно дающее о себе знать; 2) как идеальное бесконечное пространство возможных разверток, порядков, законов (теоретическая природа); наконец, 3) как бесконечное разнообразие чувственно данных вещей, явлений, событий — природа, чувственно воспроизводящая свою внутреннюю непостижимую бесконечность (т. 2, с. 254).

Мы видим, что в этом замысле заложены начала природы как будущих натурфилософов, так и рационалистов и эмпириков XVII в., возможности как механической редукции, так и натуралистической таксономии. Мы видим и возможность математизации физики как знания о природе в ее сущностной однородности и измеримости, и невозможность такой предельной математизации как в онтологическом, так и в эмпирическом плане, поскольку никакая идеально-мерная развертка не исчерпывает ни ее творческого «нутра», ни внешнего многообразия непосредственной «натуры». Мы видим также, почему предельно математизированная механика может рассматриваться как представление самой сущности природы и вместе с тем почему она обречена оставаться только теоретической идеализацией, предположением, приближением, не достигающими действительной точности, — ведь между теоретической мерой и реальностью всегда оказывается бесконечное (пусть и бесконечно малое) различие, равно как и от полной истины теоретическое предположение отделяет всегда бесконечность, сколько бы оно к ней ни приближалось.

Словом, «апофатическая рефлексия» Кузанского не только «разрушает конечный Космос античности и средневековья», не только «раскрывает бесконечную Вселенную позднеренессансной космологии»,¹ но и создает или открывает новую идею мира, — идею, включающую в себя иную идею, иную логику его постижения (научное, т. е. экспериментирующее, идеализирующее, объективирующее познание) и даже особую, скрытую до поры идею рационального праксиса (развертывание технических потенциалов природы).

¹ Historische Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. J. Ritter, K. Gründer. Basel; Stuttgart, 1984. Bd 6. S. 455.

Чтобы двигаться дальше в раскрытии возможностей, таящихся в логических допущениях и предположениях Н. Кузанского, надо сделать еще одно уточнение. До сих пор, анализируя общую схему «апофатической рефлексии», мы не различали метафизический и гносеологический планы, работу Ума (божественного) смешивали с работой ума (человеческого). Между тем это различие существенно и существенно тем более, что как раз такое логическое осмысление апофатизма, какое мы находим у Н. Кузанского, впервые, собственно говоря, и выводит на сцену гносеологически озадаченного «субъекта».

В сочинении «Берилл» Кузанский пишет: «Учти, что говорит Гермес Трисмегист: человек есть второй бог. Как бог — творец реальных сущностей и природных форм, так человек — творец мысленных сущностей и форм искусства, которые суть подобия его интеллекта, как творения бога — подобия божественного интеллекта» (т. 2, с. 99). Ум человека — прямой образ Бога (*imago Dei*), подобие его бесконечной свернутости и творческой мощи (т. 1, с. 397—398). Поэтому в своем автономном дискурсивном развертывании, в свободном рациональном творчестве человек действует как бы тем самым методом, каким Бог творит мир, т. е. сразу же входит в самую суть вещей. Но только «как бы», только в подобии, в модели, в предположении. Так апофатическое богословие, продуманное в философской науке незнания, переформулируется во «всеобщее искусство предполагания» (т. 1, с. 188), в метод гипотетического теоретизирования о возможных способах развертывания мира.

На мой взгляд, в своем «искусстве предполагания» Кузанский впервые набрасывает проект гипотетико-дедуктивного метода, характерного именно для научного познания Нового времени.¹ Здесь стоит, пожалуй, отчетливее прочертить и предвосхитить линии дальнейшего развития, стало быть, в известной мере как бы продолжить ход рассуждений Кузанского.

«Предположения, — говорит Кузанский, — должно быть, происходят из нашего ума, как действительный мир из бесконечного божественного основания (*ratione*). Так как человеческий ум, благородное подобие бога, участвует, насколько может, в плодородии творящей природы, то он из себя как образа всемогущей формы развертывает творения рассудка (*rationalia*) наподобие действительных вещей... Бог же совершает все посредством (*propter*) самого себя... так и развертывание рассудочного мира, исходящее

¹ Stallmach J. Op. cit. S. 349; Cassirer E. Op. cit. S. 455.

из нашего свертывающего ума, совершается посредством его творческой силы (*fabricatrix*)» (т. 1, с. 189). Разум в своих дискурсивных предположениях уподобляется не *формам* сотворенных «природ», а *методу* творящей природы. Теоретический рассудок методически развертывает свой гипотетический мир в пространстве, ограниченном, с одной стороны, непостижимой простотой метафизических начал, с другой — непостижимой сложностью чувственного мира. Начала и концы отодвигаются в бесконечную даль (наука освобождается как от метафизики, так и от непосредственного опыта), предметом исследования и анализа становятся конструктивные «рационалии»: элементарная причинно-следственная связь и ее логическая форма — элементарный шаг дедуктивного вывода. Вопрос «что такое?» сменяется вопросом «откуда следует?» или «как получается?».

Опосредуя интеллектуальную интуицию природы творящей и чувственный опыт природы сотворенной, пред-полагаемая теоретическая конструкция (гипотетический мир, сотворенный человеческим разумом) испытывается соответственно двусторонне: фактической единичностью опыта и логическим единством системы. В обе стороны путь теряется в бесконечности: знание, бесконечно, как говорят, приближающееся к истине, тем самым в любой данный момент остается от этой истины бесконечно далеким. Развертываясь в сторону сотворенной природы, теория не просто проверяет себя на опыте, она творит этот опыт, ее сила испытывается ее способностью практически (в эксперименте) извлечь на свет реалии, соответствующие ее рационалиям. С другой стороны, свертываясь, сосредоточиваясь в единстве своего простого принципа, теория испытывает свою рациональность, логичность, более того, основательность своих мета-физических претензий, иными словами, соответствие идеальному единству творящей природы. В этом ведь и состоит, по общему признанию, прогресс научно-теоретического знания: охватывать все более обширные сферы опыта все более простыми теоретическими принципами.¹

Но, во-первых, многообразие и разнообразие чувственного мира бесконечны, и никакая идеальная мера не достигает поэтому необходимой точности. Более того, неточность, неизмеримость и есть верный признак реальности, отличающий ее от измеряющих конструкций нашего ума. Измеряя, т. е. уподобляя меру (инстру-

мент) и измеряемое (вещь), мы познаем чувственную реальность не только тем, что измерили в ней (или превратили в измеримое), но и тем, что этим самым измерением отметили и неизмеримое в ней. И чем точнее наше измерение, тем точнее знание о том, что ускользает от измерения. Мы не приблизительно знаем предмет, а точно знаем его сущностную идеализацию и не менее точно — ошибку опыта, отклонение, аномалию. Но именно здесь, в ничтожно малых, но точно зафиксированных отклонениях и таятся принципиально новые возможности. Всякий прогресс в познании есть и прогресс в определении незнаемого.

Не менее значительно и испытание другой бесконечностью, обнаруживающейся даже не в метафизическом (критическом в кантовском смысле), а в простом логическом анализе теории. Формализация, призванная удостоверить логическое единство вывода, аналитичность его развертки из оснований, оказывается формой исследования оснований и открытием «бездн», таящихся в их мнимой простоте, ясности и очевидности. «Одной из главных заслуг доказательств, — пишет Б. Рассел, — является то, что они внушают некоторый скептицизм по отношению к доказанному результату». «Мощь логического доказательства, — вторит ему другой математик, — заключается не в том, что оно принуждает верить, а в том, что оно наводит на сомнение».¹ «Чем глубже созерцает себя ум в развернутом из него же мире, — подвел бы итог этой современной логической дискуссии Н. Кузанский, — тем более обильные плоды порождает он в себе самом, так как целью ума является бесконечное основание, единственная мера основания всех вещей, в котором только ум и видит себя, как он есть» (т. 1, с. 189).

Ум своим точечным единством бесконечно уточняет творимый им мир рациональных сущностей. Рассудок, развертывающий единство ума, создает мир математической теории, мир мер, благодаря которым приобретают точность чувства (т. 1, с. 211). Точное чувство — это измерительный инструмент.

Здесь важно подчеркнуть один момент.

С одной стороны, человек в своих рациональных конструкциях с помощью построенных на их основании измерительных инструментов подходит к чувственному миру извне и никогда вполне

¹ Ср. такие принципы современной методологии науки, как «принцип простоты», «принцип единства физической картины мира». См.: Методологические принципы физики: История и современность. М., 1975. Гл. 2, 3.

¹ Russell B. Principles of mathematics. London, 1903. P. 306; Forder H. The foundations of Euclidean geometry. Cambridge, 1927. P. VIII. Цит. по кн.: Лака-тос И. Доказательства и опровержения: Как доказываются теоремы. М., 1967. С. 69.

не доходит до него, до его *бесконечной неточности*, всегда оставаясь в сфере предположений. С другой же стороны, как методический создатель этого мира человек с самого начала предположительно воспроизводит саму суть природы, творящей это чувственное многообразие. Значит, познавательная задача не столько в том, чтобы воспроизвести конечную случайность окружающего его естественного мира, сколько в том, чтобы проникнуть в универсальные методы природного творчества. Акт познания — это встреча рационального искусства человека с универсальными методами действия самой природы. Естественная вещь должна быть преобразована человеческим искусством так, чтобы в ней проступили универсальные формы природного «искусства», составляющего всеобщую суть всех вещей. Так складывается замысел эксперимента.

Познающий ум не пассивен по отношению к вещам. Чувственные впечатления не информируют его, а лишь побуждают к собственной — автономной — деятельности. Не в случайном (конечном) окружении, с каким бы совершенством разум ни закруглял это окружение в целостный мир, а только в самом себе — как подобии творящей божественной мощи — способен разум найти сущностное (теоретическое) единство (бесконечной) природы.

В «Компендии» Кузанский создает замечательный образ Космографа, владельца города с пятью воротами (органы чувств), которые он сначала держит широко открытыми и принимает вестников со всего мира. Составив по собранным свидетельствам некую карту, «он отпускает теперь вестников, закрывает двери и устремляет внутренний взор на основателя мира, который не есть ничто из того, что он узнал...» (т. 2, с. 330—331). Распознав в своем собственном уме знак творца, Космограф «как может, уходит от всех чувственных знаков к умопостигаемым, простым и формальным знакам» (т. 2, с. 331). Из примеров, приводимых Н. Кузанским в следующем параграфе, можно предположить, как Космограф исправил или восполнил бы теперь лежащую перед ним карту, подобно тому, как человек собственным искусством восполняет те гармонии, порядки и связи, которые он находит в природе. Заметим: восполняет, а не упрощает, не абстрагирует. Восполняет потому, что, приводя полученные сведения в соответствие с равенством, связью и единством, свойственными уму, он одновременно обнаруживает в них черты единого искусства самой природы. Поэтому предположительная мера вещей находится не в них самих, а в уме. Ум как подобие божественного ума — измеритель и определитель природы, а не измеряемое, не определяемое, не инфор-

мируемое. Это значит, что создаваемые им рациональные сущности (*rationalia*) подражают не многообразию сотворенных форм, а единообразию методов творения или, говоря языком более поздней эпохи, законам, определяющим возможности существования. Они — «рационалии» — суть средства и инструменты, с помощью которых познающий разум способен проникнуть сквозь видимость вещей и явлений к этим сущностным законам. «...То, с чем имеет дело математика, — замечает, в частности, Кузанский, — не является каким-либо предметом или свойством, но средством познания, извлеченным из нашего рассудка, без какового средства он не может приступить к своей работе, то есть к построениям, измерениям и прочему» (т. 2, с. 161; ср. т. 2, с. 123—124). Соответственно: «Измерительные приборы для небесных явлений, которые возникли от нашего ума, свидетельствуют, что не столько движение измеряет ум, сколько ум — движение» (т. 1, с. 442). Так вместе со своим умом-измерителем Кузанский вступает в спор с традицией. Классическое средневековое определение истины как «совпадения вещи и интеллекта» основывалось на идее, отчетливо сформулированной, например, Фомой Аквинским: «*Res naturales mensurant intellectum nostrum, quia ipsae mensuratae sunt ab intellectu divino*» (*Summa theologiae* I q 21, 2 c) — «Естественные вещи измеряют наш ум, а сами измерены умом божественным».¹

Итак, картину, которую создает «наука незнания» можно схематизировать следующим образом. Непостижимая простота божественного субъекта; ум, переводящий эту непостижимую точечность в точечную свернутость мира, развертывающегося в бесконечную однородность (развернутое единство, т. е. равенство однородной протяженности); умный рассудок, мыслящий природу творящего как «свернутое единство всего, что возникает через движение» (т. 1, с. 129), как созидующий и связующий дух, единое искусство, предельно развертываемое в бесконечных числовых, фигурных, причинно-следственных рядах; воплощенный рассудок, рассматривающий природу, сотворенную как бесконечную множественность неопределенного многообразия, в котором каждая вещь никогда не является окончательным или пусть даже и недоовоплощенным результатом, а всегда вновь раскрывается как инструмент природного искусства, как узел возможных движений и действий. Все эти уровни не связаны натурально, не образуют «этажей» природы. Это разные образы или аспекты чего-то одного, переход между которыми осуществляется актом «апофа-

¹ Цит. по: Nagel F. Op. cit. S. 32.

тической рефлексии». Именно эта рефлексия позволила в Новое время мирно разделить богословие откровения, пантеистический мистицизм, метафизику природы (натурфилософию) и научное естествознание. Внутри же самой науки подобная рефлексия разделяет сферу философского обоснования от позитивного исследования, теоретическую идеализацию и эмпирию, математику и физику.

Описанная только что метафизическая схема зеркально проецируется в сферу гносеологического (трансцендентального, по Канту) субъекта, который, повторим, впервые является на свет из лаборатории апофатического критицизма Н. Кузанского. «Наука незнания» онтологически (даже богословски) обосновывает и логически конституирует трансцендентальную субъективность со всеми ее гносеологическими проблемами в строгом (кантовском) смысле слова. Здесь, в человеческом уме, все моменты описанной схемы не только приобретают характер предположений, но и определяют основные формы и законы такого всеобщего искусства предположения. Человек привыкает, во-первых, аккуратно отличать себя как познающего (предполагающего, идеально моделирующего) субъекта от мира, превосходящего всякую законченную концепцию этого мира (критика идолов разума у Ф. Бэкона; картезианское сомнение); во-вторых, отличать мир как предмет познания (опыта) от мира-в-себе (проводить границу, которую Кант называет трансцендентальной);¹ в-третьих, отличать мир своего знания от предмета, по отношению к которому знание является только предположением, средством, инструментом дальнейшего познания; в-четвертых, включать в познание предмета анализ и совершенствование средств его познания; в-пятых, видеть в совершенствовании рациональных средств познания, в логическом совершенствовании теоретической системы форму познания сокровенного искусства действия (метода) самой природы (аспект, который вслед за Спинозой по-своему доведет до логического предела Гегель): ведь налаживая порядок и связь своих идей, мы одновременно уясняем порядок и связь вещей, хотя — как в отличие от Спинозы и Гегеля добавил бы Н. Кузанский — только предположительно.

3.2. «Наука незнания» и Наукоучение

Мы видим, как в «апофатических опытах» Н. Кузанского с традиционным (средневековым) разумом складывается новая идея разума, идея разума, радикально отличная, как от класси-

ческого аристотелизма или неоплатонизма, так и от их средневековых модификаций. С другой стороны, мы различаем в этой новой идее черты, хорошо знакомые нам по философии Нового времени. Здесь, иными словами, мы и касаемся тех глубинных пластов мысли, ее архитектурных начал, где можно уловить внутреннюю — философскую — логику переосмысления онто-логического *смысла* разумности, логику того архитектурного сдвига в понимании разума, который выразился в конечном счете эпохальным самоопределением философии как Наукоучения (*Wissenschaftslehre*). Попытаюсь яснее очертить еще несколько шагов «науки незнания» по этому пути.

Одно из наиболее радикальных следствий «науки незнания» — следствие, которое будет иметь решающее значение для образа мысли, свойственного Новому времени вообще и прежде всего новому естествознанию, — радикальное переосмысление понятия «теория». Со времен античности теория осознавалась как своего рода созерцание, как прозрение умом той идеальной формы, которая всегда уже определяет чувственно зримое и лишь смутно проступает в нем. Порядок и красота, различимые в мире уже и чувственным зрением, отчетливо различаются умным зрением опытного и внимательного наблюдателя и предстают в своем чистом — теоретическом — виде умозрению мыслителя. Так форма античного Космоса с самого начала формирует ум, предельно уясняющий ее в интеллектуальном созерцании теории; так вещи, измеренные Богом, измеряют изучающий их ум, теоретически вдумывающийся в божественный замысел мира (см. с. 397). В Новое время это единство эстетического видения и теоретического интеллектуального созерцания устраняется.

Мы видели, как теоретизирующий ум, понятый Кузанским по аналогии с Умом, творящим мир, обретает независимость от непосредственного опыта, неопределенного и случайного, как он утрачивает характер интеллектуального созерцания, сосредоточивается в себе и развертывается в новом облике, в облике самостоятельного творца собственного рационального мира, гипотетически воспроизводящего внутренний порядок (метод) творения и абстрактно (символически, по Кузанскому) исследующего логику возможных разверток. Только отстранившись от всего чувственного как внешнего, освободившись от всех впечатлений, созерцаний, представлений, только сосредоточившись в себе, ум достигает возможной теоретической всеобщности, бесконечно превосходящей все, что поставляют ему чувства. Только здесь он ближе всего уподобляется самой Истине. Из этого подобия истины ум развер-

¹ Ibid. S. 21—22; *Stallmach J. Op. cit.* S. 345.

тывает подобие мира: мир возможных идеальных порядков, искусственных мер, которыми теперь можно идеально измерять чувственную реальность, расщепляя ее на измеримую реальность физики и неизмеримую реальность метафизики.

Образ действия сочиненного Кузанским Космографа становится общей нормой теоретизирования в зарождающейся науке.

Вспомним. Коперник во вступлении к первой книге «*De Revolutionibus*» вполне традиционно восхваляет занятие астрономией как изучение красоты и совершенства неба, этого «видимого бога», но тут же замечает, что разногласия в области ее принципов связаны с тем, что «спорящие не опирались на одни и те же рассуждения»¹ (заметим: «рассуждения», а не «созерцания»). В истинности новой системы мира убеждает нас, говорит Коперник, «разумность порядка (*ratio ordines*)»,² который, следовательно, не только может не совпадать с видимым порядком, но, напротив, сам должен служить критерием разумного видения, и оно — это разумное видение — может требовать решительного переустройства видения чувственного. Рациональность метода определяет отныне, что мы видим, что можем видеть, что должны видеть и почему мы видим совсем другое, чем то, что *должны* видеть.

«Не следует думать, — говорит Галилей в «Письмах, касающихся системы Коперника», — что для того, чтобы усвоить глубокие понятия, которые написаны на карте неба, достаточно воспринять блеск Солнца и звезд и посмотреть на их заход и восход, ибо все это открыто лежит перед глазами животных и перед глазами невежественных людей. За всем этим скрываются, однако, столь глубокие тайны и столь возвышенные мысли, что труды и бдения сотен и сотен проницательнейших умов в процессе тысячелетий исследовательской работы не могут еще проникнуть в них. В результате то, что дает нам одно только чувство зрения, представляет собой как бы ничто по сравнению с чудесами, открытыми на небе разумом понимающих людей».³ Когда Сагрето в «Диалогах» выражает удивление, почему система Коперника, так хорошо согласующаяся с фактами, до сих пор «влачит жалкое существование», Сальвиати отвечает ему: «Мое удивление, сеньор Сагрето, весьма отлично от Вашего: Вас удивляет, что у пифагорейского учения (так он называет коперниканство. — А. А.) так мало последователей, я же изумляюсь тому, что находятся люди,

которые усваивают это учение и следуют ему, и я не могу достаточно надивиться возвышенности мысли тех, которые его приняли и почли за истину; *живостью своего ума* они произвели такое *насилие* над своими чувствами, что смогли предпочесть то, что было продиктовано им разумом, явно противоречащим показаниям чувственного опыта».¹ Теоретик, следовательно, буквально «измеряет» небеса мерой, почерпнутой из независимой работы ума, единственного критерия рациональности своих построений. «Теоретик звездного неба, — замечает по этому поводу Г. Blumenberg, — впервые получает знание только тогда, когда, не глядя больше на небо, удаляется в свой зашторенный кабинет и развивает „теорию“; значение этого слова вряд ли можно возводить теперь к созерцанию, ибо оно означает связь методически обоснованных утверждений».²

Нетрудно заметить, что такое отстранение от опыта, который мнится непосредственным, от слившихся с ним образов, интуиций, понятий, и методическое сосредоточение в интерьере рефлектирующего ума, в его чистой субъектности составляют суть методического сомнения у Декарта: оно постоянно отделяет мыслящего субъекта от случайных форм его представлений, противопоставляя ему «чистую чувственность» пустого пространства, лишь допускающего возможные движения, — пространства бесконечного и однородного, представляющего собой как бы идею чистой внешности, чистой представленности: отстраненности от субъекта и противопоставленности ему. Только в таком пространстве разум может методически разворачивать свои «порядки». Запоминающийся образ этой «сцены» мировых событий создает Т. Гоббс: «Изложение философии природы лучше всего начать... с идеи небытия, т. е. с идеи всеобщего светопреставления. Предположив таким образом, что все вещи уничтожены, можно было бы спросить, что еще останется человеку (который предполагается избежавшим светопреставления) в качестве предмета философских размышлений и научного познания. (...) Если мы вспоминаем какую-нибудь вещь, существовавшую в мире до его предполагаемого уничтожения, или представляем ее себе в нашем воображении и при этом обращаем внимание (совершенно абстрагируясь от ее свойств) только на то, что она имеет бытие вне нашего сознания, то мы получаем то, что называют пространством».³ А вот как

¹ Коперник Н. Указ. соч. С. 17.

² Там же. С. 30.

³ Galilei G. Lettera a mad. Cristina di Lorena (1615) // Galilei G. Lettere Copernicane. Napoli. S. a. P. 118.

¹ Галилей Г. Избр. тр.: В 2 т. М., 1964. Т. I. С. 423. (Курсив мой. — А. А.)

² Blumenberg H. Op. cit. S. 58.

³ Гоббс Т. Избр. произв.: В 2 т. М., 1964. Т. I. С. 125—126.

описывает позицию теоретического ума Декарт: «Позвольте... вашему мышлению покинуть на некоторое время пределы этого мира и посмотрите на другой, совершенно новый, который я заставлю родиться в вашем присутствии в воображаемых пространствах (...) Дав нашей фантазии свободу измыслить эту (заполняющую пространство. — А. А.) материю, припишем последней природе, которая не заключала бы ничего такого, чего не мог бы совершенно ясно понять каждый (...) Придя благодаря этим (установленным Богом. — А. А.) законам сама собою в порядок, материя наша приняла бы форму весьма совершенного мира, в котором можно было бы наблюдать не только свет, но также и все остальные явления, имеющие место в нашем действительном мире».¹

Так уединенный в своем мышлении (как малый бог) субъект начинает разворачивать (творить) предполагаемый мир в абстрактном (чистом, пустом) пространстве, руководствуясь только ясностью начал и закономерной последовательностью метода.

Впрочем, принципиальная гипотетичность таких построений, сама собой подразумевавшаяся апофатически просвещенным умом Н. Кузанского, уходит в подтекст метафизического рационализма XVII в. Бытие как не-знаемое затмевается естественным светом разума, загораживается идеальным представлением («экраном» возможных теоретических картин мира). Но логический след темноты, таящейся в источниках этого света, различим и в картезианском сомнении, и в бесконечности атрибутов (способов представления) самой по себе непредставимой субстанции у Спинозы, и в монадологии Лейбница. Дальнейшее разворачивание (и переосмысление) этих антиномических начал нового (коперниканского) Разума мы найдем, разумеется, в критицизме И. Канта, но также и в Наукоучении Фихте, и в трансцендентальном идеализме Шеллинга, и в спекулятивной диалектике Гегеля... Архитектоническое переустройство разума, которое И. Кант называл «коперниканским переворотом в метафизике», получило в философии XIX в. (вплоть до Гуссерля) имя трансцендентализма. Но мне кажется, что метафизическая глубина идеи трансцендентализма еще далеко не измерена, и тот исторический контекст, который мы тут намечаем для ее продуывания (философия Нового времени как Наукоучение — от «науки незнания» Н. Кузанского до «трансцендентальной феноменологии» Э. Гуссерля), может существенно помочь в уясне-

¹ Декарт Р. Космология: Два трактата. М.; Л., 1934. С. 160, 161, 163.

нии метафизического смысла философского трансцендентализма и таящихся в нем возможностей.¹

В заключение этого раздела отметим еще одно следствие «науки незнания», — следствие весьма отдаленное, и тем не менее естественно вытекающее из ее логики: связь научного познания с техническим преобразованием природы. Следствие это заключено в нескольких сформулированных Кузанским принципах, однако извлечено это заключение было чуть ли не два столетия спустя.

1) Природа есть творческая мощь, ее возможности далеко не исчерпаны тем «конкретно случившимся» миром, который непосредственно окружает человека.

2) Природа не строй, а искусство, продуцирующая, единообразная и потому рациональная деятельность.

3) Каждая вещь природы таит в себе возможность стать другой, произвести другое, она сама есть результат определенных действий и остается источником возможных действий.

4) Человеческий ум подобен свернутой в себе природе.

5) Он также разворачивается как некое рациональное искусство, строит рациональные средства познания и входит в орудийную сущность природы с помощью своих измерительных орудий и экспериментальной техники.

Отсюда недалеко до вывода, что в инструментальном познании природы мы сквозь естественную «оболочку», сквозь любую единичную вещь (*natura naturata*) входим в мастерскую самой природы (*natura naturans*), схватываем не ее произведения, а производящие начала. Поскольку своим творческим умом человек подобен уму божественному, он в своих искусствах и ремеслах ближе к сущности природы, чем в эмпирических наблюдениях натуралистов. Познавая с помощью таких искусственных средств (инструментов) сущность природы (ее собственные инструменты), человек вместе с тем обретает возможность совершенствовать свои инструменты и искусства. Искусство (техника) отныне не противопоставляется природе, не понимается как набор ухищрений, с помощью которых человек обманывает природу, а, напротив, осознается как открытие сущностных сил самой природы. В технике человек не насилует, не обманывает природу, а извлекает из нее ее собственные неосуществленные возможности. Техника есть мощь самой природы, продолжающей творить с помощью человека, восполняющего ее творческим умом.

¹ Ср. иной поворот той же проблемы ниже в статье «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)».

Однако и этот, чреватый, как мы теперь знаем, многими опасностями, вывод «наука незнания» заботливо ограничивает, отмечая его абстрактную односторонность. «Природа, — замечает Кузанский, — единство, искусство — инаковость, поскольку подобие природы. Бог на языке интеллекта есть вместе абсолютная природа и абсолютное искусство, хотя истина в том, что он ни искусство, ни природа, ни то и другое вместе. Опять-таки недостижимость точности наводит нас на мысль, что ничто не может быть только природой или только искусством, а все по-своему причастно обоим» (т. 1, с. 253). Природа не исчерпывается переводом ее в формы искусства (техники), всегда остается чем-то иным, иной возможностью, иным бытием, предполагающим иное отношение к себе человека.

4. ОТКРЫТИЕ НОВОГО МИРА

4.1. Трансформация космоса

Вернемся, однако, к нашей основной теме. Когда Коперник начал свою работу, архитектурный сдвиг, суть которого я пытался показать на примере рискованных «апофатических экспериментов» Николая Кузанского, уже произошел. Формально совершенствуя птолемеевскую по сути систему правильных кругообращений, Коперник не был связан метафизическим образом аристотелевского космоса. Мысленно он обитал в неопределенной и полицентричной Вселенной, занимал, как скажут позднейшие коперниканцы, «точку зрения Вселенной», точку зрения, не связанную ни с каким привилегированным положением во Вселенной, как бы надмирную, божественную. Вскоре после Коперника такое миро-воззрение торжественно и художественно развернул Дж. Бруно, но мыслимой, возможной и даже неизбежной стала новая, оторванная от особого места в мире точка зрения на мир у Кузанского.

Мы видели, какими неслыханными и вполне положительными спекулятивными выводами чревата наука «умудренного незнания». Но ее априорная продуктивность отнюдь не ограничивается сферой метафизики или гносеологии. В этой науке незнания таятся гораздо более предметные знания. Первые и, надо сказать, весьма радикальные умозаключения на этот счет делает сам Кардинал. Что же удивительного: новому образу мысли открывается новый образ мира, удивительность и неслыханность (*inaudita*) которого Кузанский прекрасно понимает (т. 1, с. 130).

Так, «наука незнания» в принципе не допускает закруглять мир в образ идеального умопостижимого космоса. Реальность (бытийность) сотворенного заключает в себе соразмерную творцу бесконечность, не постижимую никакими идеальными (точными, однозначными) концептами. Это значит, прежде всего, что божественная точность (конкретность) вещей превосходит всякую возможную точность наших идеальных (абстрактных) мер и сказывается в «мире мер» неискоренимой и неисчерпаемой неточностью. В мире самом по себе не может быть никакой идеальности, никакой точности, иначе говоря, его строение не может соответствовать никакой умозрительной форме или схеме, мир не может быть ни внешне, ни внутренне определенным. Правда, в отличие от абсолютной негативности божественной бесконечности бесконечность мира лишь привативна, мир «интерминирован», неопределен. Подобно тому как всякая развернутая актуальность мира ограничена свернутыми в ней возможностями, его возможность ограничена всегда уже данной определенностью. Мир не хаос и не космос, не конечен и не бесконечен (т. 1, с. 98—99; 120). «Поэтому невозможно, если рассмотреть различие движений сфер, чтобы у мировой машины (*machina mundana*) эти чувственные земля, воздух, огонь или что бы то ни было еще были фиксированным и неподвижным центром» (т. 1, с. 131). Точность мира, повторим, бесконечна, и поэтому никакая фиксируемая нами точность — центра ли, периферии, орбит небесных тел и т. д. — не может соответствовать собственной точности мира, которая на фоне наших точностей выступает как бесконечная неточность, неопределенность. (Не упустим отметить еще раз, как опыт «науки незнания» выталкивает нас со всеми конструируемыми нами идеальными космосами из реального мира, как очерчивается, обособляется, возникает в мире особое положение некоего как бы вне мира находящегося и на мир направленного своими познающими способностями субъекта.) Стало быть, еще до всех наблюдений и измерений, априорно, мы можем — и должны — сделать ряд следующих допущений. «Раз Земля не может быть центром, она не может быть совершенно неподвижной, а обязательно (заметим, обязательно, а не гипотетически. — А. А.) движется... И как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность, хотя при сравнении Земли с небом наша Земля и кажется ближе к центру, а небо ближе к окружности... Центр мира не более внутри Земли, чем вне ее, и, более того, центра нет ни у нашей Земли, ни у какой-либо сферы...» (там же). «Ведь где бы ни был наблюдатель, он полагает себя в центре» (т. 1, с. 133). Кузанский не рассматривает вопроса

о том, какими именно движениями движется Земля. Он никоим образом не астроном, и цель его не в том, чтобы «спасти явления». В этом отношении он никак не может рассматриваться как предшественник Коперника.¹ Но его «наука незнания» позволила ему вообразить такую картину, которая далеко превосходит космологические образы Коперника, Тихо Браге или Кеплера.

Та же логика требует заключить, что небесные тела не могут двигаться по истинной — математической — окружности, что Земля не может иметь в точности шарообразную форму. Нет предельно совершенного — математического — небесного тела. И внутри Солнца находится землеподобная часть, где могут обитать живые существа, а если подняться над Землей выше ее огненной сферы, она будет казаться такой же сияющей звездой, как и другие (т. 1, с. 134—135). «Итак, Земля — благородная звезда», а поскольку Вселенная в своей многообразной неопределенности тем не менее онтологически однородна, «нет возможности отрицать, что в ней имеется множество миров, столь же обитаемых, как и наша Земля» (т. 1, с. 135—138).

Нас не удивит, что набрасывая черты такой «интерминистской» вселенной, Кузанский закладывает основы релятивистского мышления. «Нам уже ясно, что наша Земля в действительности движется, хотя мы этого не замечаем, воспринимая движение только в сопоставлении с чем-то неподвижным. В самом деле, если бы кто-нибудь на корабле, среди воды, не знал, что вода течет, и не видел берегов, то как бы он заметил движение судна? В связи с этим, поскольку каждому, будь он на Земле, на Солнце или на другой звезде, всегда будет казаться, что он как бы в неподвижном центре, а все остальное движется, он обязательно будет каждый раз устанавливать себе разные полюса, одни — находясь на Солнце, другие — находясь на Земле, третьи — на Луне, на Марсе и так далее. Окажется, что машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде — окружность...» (т. 1, с. 133—134). Мир, словом, начинает созерцаться с точки зрения странника в неопределенной Вселенной. И все это открывается «наукой незнания», т. е. ведения о том, что чувственная реальность не может иметь ни актуального центра, ни абсолютного покоя, ни идеальных опреде-

¹ Koyré A. From the closed World to the infinite Universe. Baltimor; London, 1982. P. 18 (см. рус. пер.: Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., 2001. С. 13). См. впр.: Krschnak A. Die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des Nikolaus von Kues // Mitt. und Forschungsbeitr. Cusanusges. 1963. N 3. S. 109—180; Védérin H. La conception de la nature chez Giordano Bruno. Paris, 1967. P. 73, n. 47.

ленностей вообще. Мир своим неопределенным многообразием, подвижностью и относительностью воспроизводит собственную, апофатически постигаемую — т. е. актуально отсутствующую в нем — сущность: единство, покой, тождество.

Основная идея, в свете которой открывается путь к новому мировоззрению, идея, преобразующая в неопределенную вселенную древний Космос с его иерархическим строением, — это идея онтологической однородности, единой сущности всего неопределенного многообразия мира.¹ Дело отнюдь не в том, как мы отметили выше, что образ коперниковской вселенной чрезвычайно увеличил размеры космоса. Гораздо важнее, что Земля и Солнце были некоторым образом уравнены.

Тема необъятности Космоса и ничтожности человека, помещенного в самую несовершенную часть мира, — одна из традиционных тем средневековой мысли, начиная с Бозция. «И если Земля является не более, чем точкой относительно сферы неподвижных звезд, — писал Маймонид (1135—1204), — то каково вообще может быть место рода человеческого во вселенной? И как могут некоторые полагать, что все это существует ради нас и предназначено служить нам?»²

Но этот мир был тем не менее определенно ограничен и иерархически устроен. Сколь бы несоразмерным с человеком ни был Космос, он являл славу Божию, и страх перед ним был страхом Божиим. Теперь же в свете «апофатической рефлексии» Космос, можно сказать, расформировывается. Он лишается внутренних качественных различий, онтологически уравнивается, лишается иерархии степеней совершенства. И независимо от того, полагал ли Коперник Вселенную конечной или бесконечной, он «обитает» уже в однородном, лишенном внутренних пределов существования мире.

В знаменитой книге «Великая цепь бытия» А. Лавджой называется пять следующих радикально новых черт наметившегося мировоззрения: 1) предположение, что другие планеты нашей солнечной системы обитаемы разумными существами; 2) разрушение внешних стен средневековой Вселенной, кристаллической сферы неподвижных звезд и рассеяние этих звезд в беспредель-

¹ Collingwood R. The idea of nature. Oxford, 1964. P. 98; Петров М. К. Перед «Книгой природы»: Духовные леса и предпосылки научной революции XVII века // Природа. 1978. С. 110—117.

² Цит. по: Lovejoy A. The great chain of being: A study of the history of an idea. Cambridge (Mass.), 1936. P. 100 (см. рус. пер. В. Софронова-Антони: Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи. М., 2001. С. 104).

ном пространстве на неопределенных расстояниях; 3) понимание звезд как солнц, подобных нашему, из которых все или большинство окружены собственными планетными системами; 4) предположение, что планеты этих других миров тоже имеют разумных обитателей; 5) утверждение бесконечности физической Вселенной в пространстве и числа солнечных систем, в ней содержащихся. Эти пять положений стали основой космологии Дж. Бруно, но практически все они появились как косвенные следствия «науки незнания» Николая Кузанского.¹

Бруно — «евангелист» нового мировоззрения — развил их в трактате «О бесконечности, вселенной и мирах» (1584 г.) и с наибольшей ясностью и осознанностью в латинской поэме «О безмерном и неисчислимом» (1591 г.).² Принцип, положенный Бруно в основу своих рассуждений, Лавджой называет «принципом изобилия». Мир должен соответствовать всемогуществу Бога: все возможное бытие должно быть осуществлено, причем всеми и всяческими способами. «...Если в первом действующем начале, — говорит Бруно, — есть бесконечное могущество, то оно есть также деятельность, от которой зависит вселенная, имеющая бесконечную величину и заключающая миры в бесконечном числе».⁴ Бруно, считавший Кузанского «одним из самых замечательных умов, дышавших этим воздухом»,⁵ тем не менее именно в этом пункте не ссылается и не опирается на него. «Незнание» Кузанского для Бруно уже не принцип мышления о мире, а просто «еще-не-знание». Вселенная Бруно утвердительно и потому полна.⁶ Вселенная Кузанского не только мыслится, но и существует как бы предположительно, неопределенно, и потому то, что и как она есть, всегда отлично от того, чем и как она еще может стать, ничто в ней не полно и не закончено (т. 2, с. 153).

4.2. Вселенная и Космос

Словом, новое мировоззрение никоим образом не было дедуцировано из учения Коперника, считалось, что доктрина Коперника хотя и удобна для исчислений, все же ненадежна и неразвита

в отношении естественнонаучных рассуждений, которые являются главными. Но оно и не сочинялось на пустом месте. Напротив, воображение Коперника, смело идущее, как мы помним, против общепринятого мнения математиков, здравого смысла и чувственного опыта, само уже втайне питалось теми метафизико-космологическими интуициями, которые как бы воплотились в его системе, вошли в нее, как дух, нашедший свое тело. Вот почему для сведущих людей сразу же открылся истинный масштаб стоящих за ней изменений. Изготовленная по канонам старой парадигмы система Коперника быстро стала реальным фрагментом нового мира, его *первым фактом*. Благодаря Копернику, новое космологическое воображение доказало свою научную продуктивность, а трудами Бруно, Кеплера, Галилея новый мир окончательно до-казался.

Первая космологическая деталь, обладающая значением концептуального переворота — остановка Неба. Космос необходимо конечен, если он вращается, ибо «бесконечное не может вращаться по кругу» (Arist. De Caelo. 1,5 271 b 26—272 a 20). Когда движение неба передается Земле и «восьмая сфера» останавливается, сферический образ мира распадается сам собой. В 1934 г. Ф. Джонсон и С. Ларкей из Балтимора нашли в книге Леонарда Диггеса «A Prognostication euerlasting...» (1576 г.) работу его сына Томаса, называвшуюся «Совершенное описание Небесных Сфер согласно древнейшему учению пифагорейцев, возрожденному недавно Коперником и удостоверенному с помощью геометрических доказательств». Работа эта примечательна тем, что показывает шаг, ведущий от «очень большого» космоса Коперника ко вселенной, открытой в бесконечность. Строя коперниканскую схему, Т. Диггес вместо изображения *ultima sphaera mundi* заполняет все поле гравюры звездами, открывая Космос во вне, включая в него предполагаемые неведомые миры. В результате не только Земля и сфера стихий, но и вся солнечная система наглядно представляется как ничем не выделенная часть однородной, разомкнутой в бесконечность вселенной. Все эти бесчисленные звезды, пишет Диггес, «мы вполне можем помыслить себе как великолепный дворец великого Бога, о невидимой части неисследимого создания которого мы можем отчасти догадываться по этой видимой, ибо его бесконечному могуществу и величию соответствует только подобное бесконечное место, превосходящее все другие как количеством, так и качеством».¹

¹ Lovejoy A. Op. cit. P. 108 (рус. пер. С. 112).

² Ibid. P. 112—114 (рус. пер. С. 114—118); Koyré A. Op. cit. P. 40—41 (рус. пер. С. 32).

³ Lovejoy A. Op. cit. P. 119 (рус. пер. С. 123).

⁴ Бруно Дж. Диалоги. М., 1949. С. 275.

⁵ Там же. С. 368.

⁶ Koyré A. Op. cit. P. 41 (рус. пер. С. 33).

¹ Koyré A. Op. cit. P. 38 (рус. пер. С. 30).

Словом:

«Открылась бездна звезд полна,
Звездам числа нет, бездне дна»

(М. В. Ломоносов).

Так, с помощью остановки вращающегося Космоса происходит своего рода гештальт-переключение: образ («эйдос») законченного, совершенного и потому единственного мира сменяется картиной, фрагментарно отображающей безграничную вселенную для наблюдателя, отделившегося от своего естественного (земного) места и вообще не связанного с каким бы то ни было особо выделенным местом. Наблюдатель, как мы замечали, занимает позицию вне-космического, сосредоточенного в себе ума, не объемлющего сферу Космоса своим определяющим умопостижением, а рассматривающего случайный фрагмент бесконечной (и неведомой) вселенной, как зритель картины, всматривающийся в ее бесконечно теряющуюся в себе перспективу. Позиция, которая еще только предвещает бесконечное познание и требует для него специально вооруженных глаз. Перед тем, «кто понял движение этой мировой звезды, на которой мы обитаем, — говорит Дж. Бруно, — ... откроются врата понимания истинных принципов естественных вещей, и он будет шагать гигантскими шагами на пути к истине».¹ Еще только откроются, еще только будет...

Иными словами, шаг, которым Коперник надеялся достигнуть окончательного порядка, привел к новому началу. Надеясь создать новый образ традиционного космоса, Коперник открыл не просто новую вселенную, — он открыл, обнаружил, сделал наглядной и фактически удостоверяемой новую позицию ума, таящую в себе новые понятия «порядка», «мира», «знания», — словом, новое самоопределение ума в его отношении к миру, открывшемуся по-новому.

Отныне не зримый Космос воспринимается умом как отображение и воплощение Космоса идеального, умо-зримого, «феоретического», а, напротив, теоретический ум, уподобляясь Уму творящему, методически творит идеальную — и лишь возможную — вселенную — не мир идеальных форм, а возможный, предполагаемый порядок и закон творения.

Первое, что считает необходимым исследовать Коперник, — в каком отношении Земля находится к Небу, «чтобы мы, исследуя

самое высшее, не забывали более близкого и... не приписывали небесному того, что свойственно Земле».¹ Замечая, далее, что вращение является естественным для всякого сферического тела, он продолжает: «Предоставим естествоиспытателям спорить, является ли мир конечным или нет; будем считать твердо установленным, что Земля, заключенная между полюсами, ограничивается шаровидной поверхностью. Но тогда зачем же еще нам сомневаться? Скорее следует допустить, что подвижность Земли вполне естественно соответствует ее форме, чем думать, что движется весь мир, пределы которого неизвестны и непостижимы. И почему нам не считать, что суточное вращение для неба является видимостью, а для Земли действительностью?...»² Вот утверждение, наглядно обнаруживающее присутствие нового ума. Лишь для современного ученого и историка науки оно представляет собой констатацию элементарной относительности. Историк культуры и философ усмотрят здесь более значительный факт. В этом почти условном перемещении суть совершившегося переворота становится предельно наглядной: перед «новым» наблюдателем открывается совершенно неведомый мир, законы которого и саму возможность существования еще предстоит открыть. «Именно таким образом, — пишет И. Кант, — законы тяготения, определяющие движение небесных тел, придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально как гипотезу, и вместе с тем доказали существование невидимой, связующей все мироздание силы (ньютоновского тяготения), которая осталась бы навеки неоткрытой, если бы Коперник не отважился, идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю. В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей критике и аналогичное гипотезе Коперника (вот Кантова «коперниканская революция»! — А. А.) изменение в способе мышления только как гипотезу...»³

Ведь система небесных движений для античного, а отчасти и для средневекового мыслителя была непосредственным зрением космического ума, который теперь как бы исчезал из Космоса и вмещался в голову земного наблюдателя. Умный космос оказывался лишь проекцией условий земного наблюдателя, умственным призраком, как сказал бы Ф. Бэкон, поскольку «все

¹ Коперник Н. Указ. соч. С. 22.

² Там же. С. 27.

³ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 90—91.

¹ Бруно Дж. Указ. соч. С. 362.

восприятия как чувства, так и ума относятся к человеку, а не к миру».¹

Однако это отстранение ума от космоса и лишение вселенной черт умного Космоса было в коперниканстве еще радикальней. Не только космический ум сосредоточивался в некоем внекосмическом уме. Гелиоцентрическая система выглядела как совершенный Космос только для наблюдателя, расположенного на Солнце (точнее, рядом с ним). Между прямым видением и собственным видом вселенной связь вообще разрывалась. «Точка зрения вселенной» предполагает наблюдателя, не связанного с каким бы то ни было положением во вселенной, она предполагает возможность мысленного перенесения наблюдателя в любую точку вселенной или же — точку зрения вообще вне вселенной, над вселенной. Такую точку зрения можно занять только в мысли, как бы противостоящей вселенной в целом. Легко узнать в этом вне-миром существе «вещь мыслящую» Декарта, непротяженное Я познающего субъекта, «носящегося» над протяженностью объектного мира.²

Итак, если универсум есть универсум ума, образ, в котором ум созерцает сам себя, то изменение этого образа, изменение структуры универсума мыслимо лишь в том случае, если сам ум может субстанциально измениться. Возможно ли это, и если да, то как? Отчасти мы могли проследить, как это происходит, разбирая ход мысли Н. Кузанского. Мне хотелось бы привести еще несколько свидетельств, подтверждающих, что в XIV—XVI вв. дело шло именно об этом — о внутреннем переустройстве ума, его субъектной формы, его систематической логичности, его архитектоники, его органаона.

4.3. Логика понимания

...Аристотель доказывает (*De Caelo*. 1,9), что вне крайнего Неба нет и не может быть никакого тела. А раз так, «ясно, что вне Неба равным образом нет ни места, ни пустоты, ни времени» (*ibid.* 279 а 13). Вне Неба находится бестелесный, вечный, самодовлею-

¹ Бэкон Ф. Новый органон. М., 1935. С. 116 (аф. X 1).

² Для дальнейших исследований важно отметить, что ренессансный неоплатонизм, питавший интеллектуальные интуиции Коперника, первый же осознал и метафизический смысл коперниканства. Генри Мор, английский неоплатоник, известный нам прежде всего в связи с И. Ньютоном, опубликовал в 1642 г. поэму о бессмертии души под названием «*Psychathanasia Platonica*», в которой нетрудно распознать «флорентийский» источник: «*Theologia Platonica*» М. Фичино, с латинским переводом которой Г. Мор познакомился в 1641 г.

щий, неподвижный перводвигатель. Как это понимать? Как бестелесное может ограничивать, обнимать, содержать телесное?

Отрицая возможность движения Земли, Птолемей говорил, что Земля должна была бы рассеяться под действием такого движения, и нужно было бы предполагать какие-то специальные сдерживающие силы. Коперник, возражая в этом пункте Птолемею, замечает, что подобный аргумент тем более можно отнести и к Небу, которое — сообразно со своими размерами — должно было бы двигаться с гораздо большей скоростью. «Но говорят, — напоминает Коперник аристотелевский аргумент, — что вне неба нет ни тела, ни места, ни пустоты, нет вообще ничего и поэтому небу некуда выйти. Тогда, конечно, удивительно, если что-нибудь может сдерживаться ничем».¹ В трактате «О бесконечности, вселенной и мирах» с этого же пункта начинает свою критику Дж. Бруно. Если мир находится не в «месте», а в «уме», то есть ли он вообще, если же он все-таки «имеет место», то что означает то «ничто», которое его объемлет. «Если ты скажешь, — мысленно обращается к Аристотелю Филотей (Бруно), — ... что бог есть место всех вещей, то ... каким образом бестелесная, умопостигаемая и не имеющая измерений вещь может быть местом измеримой вещи».² Не говоря уж о том, что ограничивать телесное — значит ограничиваться телесным, а это наносит ущерб достоинству божественной природы. Суть противоречия состоит в том, что, по Аристотелю, «объемлющее бестелесно, а заключенное в нем телесно, объемлющее неподвижно, а заключенное в нем подвижно, объемлющее имеет математический характер, а заключенное в нем физический».³

Точка атаки намечена точно. Аристотелевская идея Космоса обнаруживает здесь зеноновскую апорийность, внутренне присущую идее формы или предела, — идее, определяющей архитектонику античного ума вообще. Однако и основания такой идеи кос-

са» М. Фичино, с латинским переводом которой Г. Мор познакомился в 1641 г. Проблема Фичино и Мора — *Signum athenasiae* — «признак бессмертия» души. «В коперниканской теории, как она была представлена Галилеем, Мор и нашел этот *Signum*. В смене геоцентрической системы гелиоцентрической он видит преодоление господства чувственной видимости рациональным воззрением. Тем самым человеческий дух освобождается от скованности непосредственными органами чувств. Чуть позже Мор должен был, разумеется, обрести не менее достоверную поддержку своего решения проблемы бессмертия в картезианском дуализме *res cogitans* и *res extensa*» (*Blumenberg H. Op. cit. S. 59*).

¹ Коперник Н. Указ. соч. С. 27.

² Бруно Дж. Указ. соч. С. 328.

³ Там же. С. 307.

моса находятся не в наивном чувстве и не в наивном веровании, а в уме. Поскольку ум мыслит (пред-видит) Космос как целое законченное в себе существо, чувства будут видеть вращение небесной сферы. Когда же ум занимает внекосмическую позицию (непротяженный зритель пространственной картины), всякая граница в пространстве будет для него случайностью и умное зрение послушно изумится открывшейся бесконечности. Ведь из наблюдений нельзя узнать, что значит, скажем, наблюдать объективно или же созерцать то, что явно по природе, а не только для нас. Не различия в мнениях о Космосе или Боге, а различие в понимании понятия и ума лежат в основе спора Дж. Бруно с Аристотелем, и вовсе не случайно Бруно в упомянутом трактате начинает свою полемику с уяснения именно этого момента.¹

Исходную идею античного понятия с недопражаемой краткостью сформулировал Плотин: «Что есть каждое, через то (потому, благодаря тому. — А. А.) оно и есть ("Ὁ γάρ ἐστιν ἕκαστον, διὰ τοῦτό ἐστι)». «Я имею в виду, — поясняет Плотин, — не то, что эйдос есть причина бытия для каждого — это-то истинно, — а то, что, если сам эйдос каждого в нем самом развернешь, найдешь в нем „благодаря чему“ (διὰ τί)» (Enn. VI 7, 2, 19).² Эйдос, идеальная форма, охватывающая все возможности существования в единой форме бытия («что»), одновременно есть и предельная форма понимания этого нечего («почему») как в его бытии, так и в его возможностях — его теория.

Так и для Аристотеля понять — значит обнять умом, охватить формой, определить-определить. Предел, форма есть то, благодаря чему нечто вообще есть в качестве определенного «что». Благодаря этому же пределу оно и мыслится. Вот почему форма есть нечто идеально-реальное (т. е. средоточие логических апорий). Вот почему вечный Космос — вещь вещей — объемлется умом, «имеет место» в уме (заметим, и ум поэтому «имеет место» в Космосе), содержится умом — формой форм. Вот почему, далее, Космос идеален и единственен, ибо в отличие от других вещей, которые множественны вследствие неопределенности, вносимой материей в их единую идею, «Космос состоит из всей материи (ἐξ ἀλάσης ἐστὶ τῆς ὕλης)» (De Caelo. I, 9 278 a 28). Идея Космоса, Космос «сам по себе» и «этот» Космос — совпадают. Если, следователь-

но, идеальные формы в других вещах лишь смутно напоминают о себе, то в Космосе оказывается непосредственно видимым (конечно, для умного зренья) сам ум.

Вечное, равномерное вращение Неба — первое «явление» покоящегося в себе ума. Движения Неба есть «развертка» умного покоя. Они не просто логичны, а есть как бы чистое изображение логического. Космос есть явление ума, а ум — собственный эйдос космоса. Бытие космоса совпадает с его теорией. «Энергия ума (не действие, а действительность, бытие ἐν ἔργῳ — «на деле», «актуально». — А. А.), — говорит Аристотель, — есть жизнь» (Metaph. XII 9, 1072 b 27).

Поднимаясь в Космосе от Земли к Небу (двигаясь от центра к периферии), мы переходим из сферы физической изменчивости в сферу правильных движений, неизменных структур и вечного идеального бытия. Снизу вверх Космос «умнеет», сверху вниз ум «воплощается». Переход этот непрерывен, так что идеальность Космоса может быть описана как качество особого тела. «...Космос шарообразен, — говорит Аристотель, — и при этом выточен с такой изумительной точностью, что ничто рукотворное, да и вообще ничто, явленное нашему взору, не может с ним сравниться. Ибо ни один из элементов, входящих в его состав, не может воспринять такую гладкость и такую точную закругленность, как вещество окружного тела: ясно ведь, что по мере удаления от центра каждый последующий элемент превосходит в этом отношении предшествующий ему (в той же пропорции), в какой вода превосходит землю» (De Caelo. II, 4 287 b 15—22).

Итак — конечность (определенность) аристотелевского космоса; его идеальность и единственность; повышение совершенства при мысленном переходе в нем снизу вверх; структура естественных мест и перемещение как физическое событие; наконец, фундаментальное значение трех форм перемещения («вниз», «вверх» и «вокруг») (ср.: Arist. Phys. IV 1, 208 b 10 и сл.) — все это не произвольные мнения Аристотеля, а строгое следствие определенно-го понятия о понятии.

Вот почему новация Коперника попросту немыслима аристотелевским умом,¹ и первые же главы «De revolutionibus» говорят

¹ Там же. С. 303—305.

² Plotins Schriften / Übers. von R. Harder. Hamburg, 1964. Bd III. S. 250 (рус. пер. Г. В. Малеванского: Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С. 191).

¹ Ничего удивительного, что гелиоцентрические проекты длительное время отвергались традиционным умом и хранились в коллекции курьезных выдумок. Ссылаясь на сочинение «Против Аристарха» стоика Клеанфа, Плутарх говорит: «Когда Аристарх Самосский решил объяснить небесные явления таким образом, что-де звездное небо пребывает неподвижно на своем месте, а Земля, напротив, движется по наклонному кругу, вращаясь при этом также вокруг соб-

нам, что перед нами произведение архитектурно-инженерного ума. Дело не в том, что Коперник в большей мере математик, чем метафизик, дело даже не в самом переходе от гео- к гелиоцентризму. Довольно уже и того, что отсутствует сама мысль о субстанциальной иерархии Космоса и перемещение в нем — метафизически и физически — безразлично. В том элементарном обстоятельстве, что одна точка пространства не отличается от другой, соседней, и перемещение поэтому не является реальным событием, уже содержится вся бесконечность новой Вселенной. Достаточно понять инерциальность движения в бесконечно малом перемещении, и незачем будет теряться воображением в бесконечных пространствах.

В движениях неба созерцается отныне не явление ума самого по себе, а лишь иллюзия наблюдателя, «умственный призрак», гипотетическая конструкция, внушенная условиями наблюдения, от которых теоретическому уму надо суметь отвлечься.

Сущность научно-познающего разума характеризуется фундаментальным различием идеального объективного мира теории, вне структур которого невозможны предметы научного опыта, — и «вещи в себе», ничего не знающей об этих структурах и составляющей бесконечную природу всякого конечного предмета, бесконечную задачу для понятия. Этим бесконечным отличием незнаемого от известного, собственно говоря, впервые конституируется предмет как предмет *познания*. Если эйдетическое постижение направлено на предельное уяснение всегда уже сущей и всегда уже как-то ведомой, поскольку видимой, формы, то акт научного познания включает в себя методическое сомнение, методическое отличие знания от предмета, — отличие, воспроизводящее исходную позицию субъекта мыслящего как субъекта познающего.

Не следует думать, однако, что мы рассказываем известную историю освобождения от иллюзий и заблуждений. Логика эйдетического умопознания столь же основательна, сколь и логика экспериментального познания, и эта последняя чревата своими антиномиями, как и первая — указанными апориями. Во всяком случае, для перипатетика бесконечная однородная вселенная Бруно была не меньшей нелепостью, чем для Бруно — образ Космоса, ограниченного и сдерживаемого «ничем». Если Космос есть все

ственной оси, Клеанф заявил, что эллины должны были бы предать его суду за безбожие, поскольку он стремился сдвинуть священный очаг Космоса» (*Plutarch. De facie in orbe lunae // Stoicorum Veterum Fragmenta* / Ed. I. Arnim. Leipzig, 1922. Bd I. Fr. 538). См. рус. пер. А. А. Столярова: Фрагменты ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики. М., 1998. С. 175 [фр. 500].

бытие, вне которого по определению ничего нет, если это целокупное бытие определяет мысленная (идеальная) форма, то неопределенная Вселенная Бруно не только не может быть понята, но и не может просто быть. Эта бесконечная бесформенность есть бытие небытия. Далее, Космос как определенное Все — единствен, ибо его идея совпадает с его бытием. Бесконечное же множество одинаковых миров есть бессмысленная мультипликация одного и того же в этом сущем небытии. И возможен ли вообще элементарный акт познания, если в конечном счете — а только такой счет предъясняется теоретической задачей, — он предполагает раскрытие в определенном предмете его бесконечной природы?

Любопытно, что в ответ на 13 аргументов перипатетиков в пользу единственности и конечности Космоса, Бруно в качестве первого и основного контраргумента выдвигает коперниковский: «Не существует первого движимого, которое действительно увлекает столько тел и заставляет их вращаться вокруг центра Земли; скорее наоборот, этот шар является причиной кажущегося вращения».¹ Здесь, по мнению Бруно, и зарыта собака. Измени самосознание наблюдателя, и вся картина аристотелевского космоса вместе с его физикой и метафизикой рассыплется в иллюзию. Но «что» имеет в виду этот наблюдатель, говоря о Вселенной? Как дано ее бытие?

Словом, определяющий ум аристотелизма не только предшествует экспериментирующему уму «коперниканства» на лестнице научного прогресса, но и навсегда остается в отношениях философской полемики с ним, причем с течением времени именно эта полемика вновь приобретает значимость.

Между тем сама возможность формирования «коперниканского» ума в недрах средневековой интеллектуальной культуры осталась бы совершенно непонятной, если бы эта культура мыслила только на аристотелевский манер, если бы даже строгий схоластический перипатетизм, скажем, Фомы Аквинского не был пронизан иными энергиями и преобразован ими. Первое и самое очевидное, что следует принять во внимание — христианский креационизм.

«Почему Бог сотворил мир? — задает вопрос Августин и отвечает: — *Quia voluit* — „потому что захотел”».² Почему же Бог Авраама, Исаака и Иакова должен был захотеть сотворить именно аристотелевский мир? Да и чем держаться теперь аристотелевскому миру, если он уже не мыслится вечным явлением вечного ума?

¹ Бруно Дж. Указ. соч. С. 428.

² Augustin. De genesi contra Manichaeos. Цит. по кн.: Blumenberg H. Op. cit. S. 213.

Тварный мир — нечто принципиально иное, чем эллинский Космос: вечное тело божественного ума. Средневековое мироздание говорит о Творце, свидетельствует о Создателе, но как производство — о мастере. Оно не являет его, не является ни его «разверткой», ни его «эманацией». Мироздание может и загораживать Бога от души. Предостережение это — общее место патристики.

Показательно сравнить, например, представления Платона о Космосе-учителе и «платоника» Августина о мире-свидетеле. «...Нам следует считать, — говорит Платон в „Тимее“, — что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным круговоротам, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению...» Поэтому «человеческие науки выводятся из наук божественных посредством созерцания Космоса» (Tim., 24 с. Пер. С. С. Аверинцева). Более того: «...небо дает нам и всю другую разумность вместе с общим понятием о числе, — говорится в „Послезаконии“, — да и все остальные блага. Самым же главным будет, если человек, получив от него в дар числа, разберется в его круговращении в целом». А если так, то «величайшим мудрецом по необходимости должен быть именно истинный астроном...».¹

Для Августина тоже «... сам мир некоторым образом молчаливо, свою в высшей степени стройной подвижностью и изменчивостью и прекраснейшим видом всего видимого вещает как о том, что он сотворен, так и о том, что мог быть сотворен только неизреченно и невидимо великим и неизреченно и невидимо прекрасным Богом».² Но Творец-то именно неизречен и невидим, превосходит всякое слово и всякий вид. Зато доступ к нему открыт совершенно иначе, его превосходящая величие Космоса максимальность оказывается соразмерной не находящей себе места в Космосе исчезающей минимальности человеческой души. «...Вне себя не выходи, — заповедует Августин, — а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке».³ Божественное открывается не в знаках Неба, а в слове Писания. Астрономия лишь вовлекает в бесконечные споры и вовсе не помогает в занятиях божественным словом, а поскольку в Писании мало что говорится о звездах, полезней и достойней вовсе оставить их в стороне (Aug. De doctrina hristiana. II 29, 46). «Многие

входят в длинные рассуждения о подобных предметах, — говорит Августин в другом месте, — ... и теряют при этом драгоценное время, которое должно быть посвящено спасительным предметам. Какое, в самом деле, мне дело, со всех ли сторон небо, как шар, окружает Землю, занимающую центральное место в системе мира, или же покрывает ее с одной верхней стороны, как круг?»¹

Читая Писание и уединившись внутри себя, человек слышит непосредственно то Слово, которым был сотворен мир. Сосредоточиваясь в смысле текста, ум обретает способность мыслить вне интеллектуального созерцания формы и соответственно освобождается от Космоса. Для его бытия открывается некое особое «пространство».

Итак, *во-первых*, интеллект уже не определяет Космос и не определяется им, он обретает собственное, не зависимое от Космоса бытие.

Во-вторых, креационизм приводит к уяснению того, что не идеальная форма — основа бытия и понимания, а неизобразимая творящая способность, невоплотимое и непостижимое искусство, которым художник бесконечно превосходит мир своих произведений. Творец — не форма форм, а источник форм, субъект, художник, искусство которого сказывается не в идеальности формы, а в выражении формой того, что формой невыразимо, что вырази-мо в форме как некое ничто, отсутствие, умолчание.

Так, красота определяется теперь не правильностью, симметрией, гармонией, а утонченностью, истонченностью, как бы зримым развеществлением. Духовная красота не столько изображается, сколько вызывается неизображенным как некое божественное озарение.²

В-третьих, креационизм внутренне подрывает идею космической иерархической гетерогенности. Как тварное — Небо ничуть не отличается от Земли. Толкуя первые слова Писания — «В начале сотворил Бог небо и землю», — Августин допускает, что «небо-и-земля» означает здесь всю неоформленную еще материю последующего творения, и то же самое разумеется словом «вода» в стихе: «Земля же была безвидна и пуста, и Дух Божий носился над водою».³ Дух Божий формирует, не определяя и не ограничивая мир собою, не упорядочивая в Космос хаотически смешанные формы, а — словом оставаясь в себе, бесконечно отлич-

¹ Платон. Соч. Т. 3. Ч. 2. С. 486.

² Августин. О граде Божием. Кн. II, гл. IV // Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1905. Ч. 4. С. 178.

³ Августин. Об истинной религии, гл. 34 // Там же. Ч. 7. С. 61.

¹ Августин. О книге Бытия буквально. Кн. I, гл. IX // Там же. Ч. 7. С. 187.

² Данилова И. Е. От Средних веков к Возрождению. Сложение художественной системы картин кватроченто. М., 1975. С. 14.

³ Августин. О книге Бытия буквально // Творения. Ч. 7. С. 101.

ный от творимого, как замысел художника отличен от произведения, от которого всегда есть возможность отступить, чтобы посмотреть, хорошо ли оно. Именно внутренняя однородность творения перед лицом Творца и образ творящего духа, трансцендентного творению, послужат опорами в размышлениях Н. Кузанского, В. Оккама, Ж. Буридана, Н. Орема.¹

Наконец, еще один уже упоминавшийся богословский мотив, быть может чаще всего использовавшийся в XIV—XVI вв., это то, что А. Лавджой назвал «принципом изобилия». Все-могуществу Бога и его свободе соответствует только все-возможность творения, и бесконечному могуществу соответствует только бесконечность сотворенного. С 1277 г., когда парижский епископ Этьен Тампье провозгласил, что «границы» эллинского Космоса не могут быть границами божественного всемогущества,² этот аргумент используют Н. Кузанский, Н. Орем, Дж. Бруно, и еще у И. Канта во «Всеобщей теории и истории неба» мы читаем: «Ясно, что для того, чтобы мыслить его (мир. — А. А.) в соответствии с могуществом бесконечного существа, для него не должно быть никаких границ. Ограничивая пространство божественного откровения сферой, имеющей радиус Млечного пути, мы приблизимся к бесконечности зиждительной силы бога не более, чем если ограничим его шаром с диаметром в один дюйм».³

Эти богословские презумпции христианского креационизма — внекосмическое совпадение божественного максимума и минимума; творческий замысел Художника, бесконечно превосходящий мир сотворенных форм; однородное пространство творения; бесконечность, которой преисполнено все в творении как творении бесконечной творческой мощи Творца, — все это с предельной логической последовательностью продумал Николай Кузанский в своей «науке незнания». Методами этой «науки» Кузанский прежде всего развернул христианский креационизм как определенную логику мышления (в этом ему помогла традиция средневекового неоплатонизма). Предельная рефлексия начал этой логики обнаружила возможность и даже логическую необходимость перейти к иной логике, развертывающейся в совершенно иной образ мысли и соответственно иной образ мира. Впервые обозначилась возможность того Разума, присутствие которого за-

метно уже в космологии парижских номиналистов; который делает допустимой свободу космологического воображения Н. Коперника и тем самым внушит ему уверенность в истинности своей «гипотезы»; который сумеет развернуть безмерную Вселенную в натурфилософии и космологии Дж. Бруно; который обретет свою конструктивную экспериментально-теоретическую форму и фактическую почву у Г. Галилея; который продумает свои логические начала в спорах философов XVII в., конституируется наконец в XVIII в. в качестве собственно разума, осознающего себя единственной, всеобщей формой разумности — *естественного* света разума; эта всеобщая форма разумности будет подвергнута радикальной философской рефлексии в Наукоучении XIX в., и только в XX в. всеобщность этого самоопределения Разума будет вновь поставлена под радикальный вопрос.

* * *

Мы спрашивали, как возможна научная революция? Мы нашли, что имеет смысл говорить о таком событии, если предположить, что научное знание двумерно, что его содержание обусловлено логической формой, структурой познающей «оптики», благодаря которой устанавливается «контекст универсальности», т. е. особый идеальный мир и соответствующая ему теоретическая идея реальности (ньютоновская, эйнштейновская, боровская), мир, в контексте которого окружающее вообще может стать объектом познания. Научная революция связана с логически обоснованным изменением универсальной идеи реальности.

Чтобы измерить предельную глубину возможного преобразования, мы обратились к коперниканской революции, лежащей в истоках новоевропейской науки. Мы спрашивали, в чем она состоит и как она оказалась возможной. Мы пришли к выводу, что ее глубинный исток и суть составляет не новация Коперника, а фундаментальное — архитектурное — изменение образа мысли и соответственно образа мира, затрагивающее не просто некую научную идею реальности, а сами основания, определяющие разумную архитектуру (формы умо- и миро-воззрения). Следующим шагом надлежало бы перейти к анализу предельных философских начал, содержащих ответы на такие вопросы, как: «что значит мыслить, разуметь, понимать?» (созерцать в идеальной форме? мыслить в Боге? объективно знать?..) и «что значит быть?» (предельно войти в форму? причастовать бытию Бога? присутствовать в объективной картине?). Ответ на эти вопросы требует, од-

¹ См.: Lovejoy A. Op. cit. P. 104 (см. рус. пер. С. 108).

² См.: Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985; Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. С. 458—467.

³ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 1. С. 204.

нако, обширного и тщательного философского и историко-культурного анализа.¹ Здесь же моей задачей было лишь показать, что:

1) феномен революций в науке стал проблемой только потому, что понимание развития науки долгое время определялось позитивистской схемой прогрессивного роста научного знания, упускавшей из виду то, что я назвал двумерностью научного знания;

2) то, что называют революциями в науке, составляет нормальный архитектурный момент элементарного акта научного познания (понять — значит изменить понятие);

3) осмысление опыта неклассической физики затронуло такие основы самого научного метода, которые заставили вспомнить о его исторических началах (ньютонианство, картезианство) и обнаружить, что сам этот метод входит в гораздо более глубинную архитектуру разума;

4) «коперниканская революция» — в широком, эпохальном смысле слова — знаменует собой фундаментальное, архитектурное переосмысление Разума, его самопереопределение по отношению к другим его эпохальным самоопределениям: античному и средневековому; речь идет о таком переустройстве архитектуры Разума, вследствие которого впервые оказался допустимым (мыслимым) сам замысел научно-познающего отношения к миру в исторически, культурно и логически определенном, а именно новоевропейском смысле;

5) своеобразная логика такого самопереопределения Разума разветвляется в философской «науке незнания» Николая Кузанского.

Мы сталкиваемся, таким образом, с фундаментальной философской проблемой, проблемой эпохальных самоопределений Разума, особых форм (логик) определения мышления в его всеобщности, универсальности, логической обоснованности, особых культур разумения. Сама возможность уяснения такой проблемы обусловлена внутренним кризисом новоевропейской философии, — философии, осмысленной как Наукоучение. Кризис этот дает себя знать со второй половины XIX в., но философский смысл его начинает уясняться только сейчас, в конце XX в.

1991 г.

«КВАНТОВАЯ» ИСТОРИЯ ФИЗИКИ

Теоретическая физика XX в. преподавала нам урок эпистемологии. Эта мысль Н. Бора вряд ли могла бы вызвать сомнение у самого того, кто ни на есть позитивистски настроенного ученого. Урок был извлечен, на разные лады осмыслен и усвоен. Он оказался поучительным также и для историко-научной мысли, хотя на эту сторону дела до сих пор обращалось мало внимания. Между тем очевидно, что всякое серьезное изменение в нашем понимании природы теоретического знания влечет за собой не менее серьезное переосмысление его истории: иначе понимая то, что развивается, мы иначе раскрываем для себя исторические события, замечаем новые стороны, связи, формы, ритмы. Так логическое измерение научного знания оказывается внутренне связанным с его историческим измерением.

Философски значимых проблем, связанных с некоторыми фундаментальными понятиями неклассической физики, не так уж много, и они были с достаточной ясностью поставлены физиками-философами в 20—30-е годы XX в.

Копенгагенской трактовки квантовой механики было достаточно, чтобы осознать и поставить под вопрос своего рода «метафизические начала натуральной философии». В каком смысле теоретическая физика вообще может считаться однозначной формой знания природы (кстати, а что, собственно, такое знание)? Что такое объективность теоретического знания (истинность) и как она связана с понятием объекта? Что такое реальность? Сводится ли она к понятию «объективная реальность»: ведь теоретический объект, претендуя на представление реальности «самой по себе», вместе с тем является результатом ее предельной идеализации? Что же такое «реальность», если она экспериментально и теоретически представляется двумя исключаящими друг друга

¹ См.: Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991; Койре А. Очерки истории философской мысли. С. 51—73; Koyré A. From the closed World to the infinite Universe. London, 1982; Burt E. The metaphysical foundation of modern physical science. London, 1925; Maier A. Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. Roma, 1955.

объективными идеализациями? Каким образом наше экспериментальное вторжение в природу может привести к теоретическому знанию, к знанию того, что есть независимо от нас? Теория относительности и квантовая механика неожиданно для теоретиков втягивала их в эти почти метафизические вопросы не на досуге, а по ходу их собственного теоретического дела.

Работа П. Дирака по релятивистской теории электрона (1928 г.), открытие К. Андерсоном позитрона в космических лучах (1932 г.) и последующие опыты по аннигиляции и рождению пар частица-античастица дали В. Гейзенбергу повод задуматься над самим понятием «состоит из» и поставить проблему элементарности с предельной логической остротой.

В ту пору вообще логика понятий занимала ведущих физиков-теоретиков ничуть не меньше, чем физика явлений и математический формализм. Сложные теоретические разработки не заслоняли глубины «простых» вопросов.

Еще в ранней юности чтение платоновского «Тимея» натолкнуло В. Гейзенберга на логический парадокс, связанный с понятием атома, неделимого, элементарного. Здесь ведь существуют не только физические, но и особые логические трудности. Как вообще мыслимо нечто такое, как атом, неделимое? Как он возможен? Если атом — конечное тело, которое можно наглядно изобразить и даже, быть может, увидеть в некий микроскоп, то почему и в каком смысле это обладающее формой и размерами тело следует мыслить неделимым? А если атом — не тело?.. Но это уж слишком! Так не противоречиво ли само понятие атома (последнего, неделимого элемента)?¹

По всем этим давним вопросам философия ни тогда, ни теперь не сказала еще своего последнего слова, но они остаются ее отправными точками в размышлении о физических понятиях, и последнее слово науки мало что может ей подсказать. Во всяком случае для философского анализа формирование исходных понятий, история их трансформаций ничуть не менее значимы, чем новейшие исследования.²

¹ Heisenberg W. Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik. München, 1976. S. 10—12 (см. рус. пер. В. В. Библихина в изд.: Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 138—139; 146—147). Heisenberg W. Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze. München, 1973. S. 102 (см. рус. пер. А. В. Ахутина и В. В. Библихина: Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 171—173).

² Характерно, что, например, солидная работа Клиффорда Хукера о природе квантовомеханической реальности, опубликованная в 1972 г., посвящена

В таком контексте история науки приобретает неожиданную актуальность и для современного теоретизирования. Она перестает быть прошедшей. В привычной картине многотрудного, но неуклонно восходящего пути к знанию открывается новое измерение, в котором прошлое, скажем эпоха становления ньютоновской механики, а может быть, и более древние эпохи, оказывается некоторым образом современным настоящему. Когда специальные физические проблемы заставляют заняться фундаментальными понятиями, культурному уму¹ нетрудно заметить, что он участвует в многовековой работе мысли, в работе особого рода, отличной от той, что ведет к росту знаний, следы ее, как правило, стираются в результатах естественнонаучного познания. Внезапно замечают, что античные философы, средневековые схоласты, мыслители XVII в. бились над теми же проблемами и по-своему решали их.² Нетрудно, к примеру, усмотреть аналогию логической структуры апорий Зенона и так называемых соотношений неопределенности В. Гейзенберга: понятие движение — значит «схватить», остановить его; дать двигаться — значит оставить непонятым, неуловимым его «что», как остается неуловимым «что» любого сущего, пока оно не схвачено неделимым и неиз-

скрупулезному разбору знаменитого спора А. Эйнштейна и Н. Бора, развернувшегося в 30-е годы (Hooker C. The Nature of Quantum Mechanical Reality: Einstein versus Bohr // Paradigmes and Paradoxes. The Philosophical challenge of the quantum domain. Pittsburgh, 1972).

¹ Отметим, что М. Планк, М. фон Лауэ, М. Борн и В. Гейзенберг специально подчеркивали роль классической гимназии в формировании их мышления. В августе 1949 г., выступая в Мюнхене на праздновании 100-летнего юбилея своей Максимилиановской гимназии (которую в 1874 г. окончил и М. Планк), Гейзенберг говорил о важном значении гуманитарного образования для развития теоретического мышления в области естествознания. Оспаривая односторонне практицистское направление современного образования, он заметил, что только «навык принципиального мышления», приобретенный им в гимназии, прежде всего благодаря знакомству с древнегреческой философией, позволил ему уяснить суть тех необычных проблем, с которыми столкнулась современная теоретическая физика (Heisenberg W. Schritte über Grenzen. S. 95—108. Рус. пер. С. 34—45).

² «Вопросы, которые две с половиной тысячи лет назад были впервые поставлены на этой земле, — говорил Гейзенберг в 1964 г. в Афинах, — с тех пор почти непрерывно занимали человеческую мысль и в ходе истории вновь и вновь становились предметом обсуждения, по мере того как новые открытия являли в новом свете эти древние пути мысли» (Heisenberg W. Schritte über Grenzen. S. 223. Рус. пер. С. 107). Взгляды Гейзенберга на роль гуманитарного образования подробно рассмотрены мною в статье «В. Гейзенберг и философия» (см. Послесловие к кн.: Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. С. 361—394).

менным образом («эйдосом») его бытия. Это «спекулятивное» заключение в сфере физически элементарного становится экспериментальным фактом. Г. Лейбниц в работе 1695 г. «Новая система природы и общения между субстанциями», содержащей основную мысль «Монадологии», в рассуждениях о первичных «субстанциях», по логике чрезвычайно напоминающих те, что озадачили Гейзенберга в гимназии, приходит к выводу, что «принцип истинного единства» материального сам не может быть материальным. С другой стороны, материя не может и состоять из математических точек. Поэтому необходимо предположить то, что он называет «формальные атомы» или «метафизические точки». «Когда телесные субстанции, — пишет Г. Лейбниц, — стягиваются, то все их органы образуют, на наш взгляд, одну *физическую точку*. Таким образом, точки физические неделимы только по видимости; математические точки — точки в строгом смысле, но они только модальности; только точки метафизические, или точки-субстанции (а их образуют формы, или души), суть точки в строгом смысле, и притом реальные; и без них не было бы ничего реального, так как без настоящих единиц (последних неделимостей. — А. А.) не может быть и множества».¹ И опять-таки, когда не только логика мысли, но и техника экспериментальных орудий добирается до элементарных «субстанций» такого рода метафизика (и даже мистика) обретает силу экспериментального факта, требующего *понятия*.

Словом, история науки открывается не только как пройденный путь, но как непреходящее сотрудничество. Когда физик-теоретик, вынужденный логикой своего дела озадачиться логико-философскими вопросами, вдруг находит себя участником этого векового сотрудничества мыслителей, он начинает понимать, как сама физика уходит корнями в метафизику. Более того, он начинает понимать, что взгляд на историю мысли с точки зрения прогрессирующего познания, представление этой истории как «развития естественнонаучных взглядов» — позиция не только односторонняя, но и упускающая саму суть дела, — суть того дела, которым занят человек в своих усилиях уразуметь мир и себя в нем. Здесь, в этой подспудной работе, в редкие поворотные времена определявшей все направление интеллектуальных усилий, никто уже не стоит ни на чьих плечах. Мы должны стоять на своих ногах перед лицом гигантов, уметь понимать их и отвечать им, уметь, словом, сотрудничать с ними в общем деле разумения.

В горизонте таких принципиальных проблем существенно изменяется картина истории научной мысли. Возможность такого изменения я и собираюсь пояснить здесь, опираясь прежде всего на соответствующие работы Гейзенберга.¹

1. ОТКРЫТИЕ ПОНЯТИЯ

Эпистемологическая озабоченность теоретической физики первой трети века была вызвана ощущением уходящей из-под ног почвы, ощущением прыжка в пустоту. Оставим пока в стороне проблемы эйнштейновской теории относительности. Припомним, следуя Гейзенбергу, несколько шагов «над пропастью» в создании квантовой механики. Первый «монстр» появился, как известно, в лице кванта энергии. Он возник как бы случайно, в качестве едва ли не чистой условности, с помощью которой М. Планку удалось вывести формулу, выражающую закон излучения абсолютно черного тела. Вскоре, однако, прежде всего благодаря работам А. Эйнштейна по фотоэффекту и удельной теплоемкости твердых тел при низких температурах, это странное понятие неожиданно наполнилось реальностью. Следующий шаг сделал Н. Бор.

В те годы его занимала группа по видимости разнородных проблем, требовавших согласования. Во-первых, очевиднейшее и вместе с тем загадочнейшее с точки зрения механики и электродинамики: устойчивость химических элементов. Во-вторых, мир линейчатых спектров с таинственными «пифагорейскими» правилами расчета их частот. Наконец, результаты резерфордовских исследований структуры атома. Предложив свою модель атома, Бор позволил объединить и последовательно объяснить все эти факты, если не считать того, что сама эта модель представляла собой полную немыслимость с точки зрения законов электродинамики.

Модель атома со стационарными орбитами электронов отличалась наглядностью, но именно эта наглядность и сбивала с толку. Как «выглядят» орбиты, что происходит с электроном при «перескоке» с орбиты на орбиту, оставалось неясным. Частоты и интенсивности спектральных линий определялись только разностью энергетических уровней и вероятностью переходов. Поэтому Гей-

¹ Лейбниц Г. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 276—277.

¹ Описание других историко-научных взглядов Гейзенберга читатель может найти, например, в статье А. Н. Вьяльцева: *Вьяльцев А. Н.* Историко-научные взгляды В. Гейзенберга // Ученые о науке и ее развитии. М., 1971.

зенберг решил попытаться «построить квантовотеоретическую механику, аналогичную классической механике, в которую входили бы лишь соотношения между наблюдаемыми величинами».¹ В 1925 г. он предложил вариант такой теории, которая вскоре в работах М. Борна, П. Йордана и самого Гейзенберга приняла законченный вид и стала именоваться матричной механикой. Математическая структура теории пришла в полный порядок, теория приобрела логически связный вид и аккуратную согласованность с экспериментальными данными. Однако интерпретация этой квантовой механики, исходя из обычных кинематических и механических представлений, оказалась невозможной. Такие понятия, как «положение», «скорость», «траектория», и связанные с ними представления о непрерывном течении событий и соответственно о причинности словно повисли в воздухе.

Мало того. В 1926 г. Э. Шрёдингер предложил свою, отличную от матричной, но математически ей эквивалентную волновую формулировку новой механики. Собственные решения волнового уравнения Шрёдингера можно было истолковать как систему стоячих электронных волн в окрестности ядра, определенным образом соответствующую системе стационарных состояний. «Столь простая интерпретация волновой механики, — замечает Гейзенберг, — оказалась, однако, невозможной. Дискуссия между Бором и Шрёдингером в сентябре 1926 г. в Копенгагене завершилась выводом, что такая интерпретация не смогла бы объяснить даже закон теплового излучения Планка. Таким образом, — заключает он, — даже в то время никто не знал, что же реально означает понятие дискретного стационарного состояния».²

Итак, существовала совокупность экспериментов. Существовала логически непротиворечивая, математически изящная теория (даже две), корректно описывающая эксперименты. Но — отсутствовали *понятия*, с помощью которых можно было бы описать *объект* исследования. Материальная точка, траектория, волна — это не «образы». В системе классической физики это полноценные понятия со своей логикой и онтологией, позволявшими говорить о том, *что* собственно мы наблюдаем и описываем. В новой механике все эти объекты превращались из «вещей», по-

ведение которых описывается в теории, в «язык» описания неизвестных «объектов». Было неясно, что же можно поставить на их место.

Такова типичная далеко не только для новейшей физики ситуация. В таких случаях пути исследователей обычно расходятся. Можно вовсе отказаться от «метафизического» дела понимания, ограничиваясь расчетом наблюдаемых величин. Со свойственной ему четкостью стиль такой работы определил П. Дирак. *«Единственная цель теоретической физики состоит в вычислении результатов, которые могут быть сравнены с опытом...»* — курсивом выделил Дирак в первом издании «Основ квантовой механики».¹ Работая над матричной механикой, Гейзенберг шел подобным путем, полагая, что следует методу, которым руководствовался А. Эйнштейн, закладывая основы специальной теории относительности.

Однако в это время сам Эйнштейн уже думал иначе. Началом каждой физической теории, говорится в «Эволюции физики», являются мысли, идеи, а не формулы.² Работать без понятий — значит не понимать. Главное — формирование новых понятий.

Таков второй путь. Этим путем шел Бор, и тесное общение Гейзенберга с Бором в 1926—1927 гг. сильно повлияло на Гейзенберга. Колоссальное значение для него имела также встреча с Эйнштейном в Берлине весной 1926 г., когда Гейзенберг рассказывал тамошним физикам о новой механике. Поясняя суть своего метода, Гейзенберг сослался на философию Эйнштейна, согласно которой-де в теорию следует включать только величины, поддающиеся непосредственному наблюдению и измерению. К удивлению Гейзенберга, Эйнштейн заявил: «Может быть, раньше я использовал и даже формулировал такую философию, но все равно она бессмысленна».³ Ведь только теория, заключил Эйнштейн, определяет, *что* собственно мы наблюдаем. «Этот довод, — замечает Гейзенберг, — был для меня абсолютно новым и произвел на меня тогда глубокое впечатление; позже он оказался чрезвычайно плодотворным в процессе развития новой физики».⁴

¹ Дирак П. Основы квантовой механики. М.; Л., 1932. С. 14.

² Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов. Цит. по изд.: Эйнштейн А. Собр. науч. тр.: В 4 т. М., 1957. Т. IV. С. 530.

³ Heisenberg W. Tradition in der Wissenschaft. Reden und Aufsätze. München, 1977. S. 117. Ср.: Heisenberg W. Der Teil und das Ganze. S. 80 (рус. пер. С. 191. Ср.: Гейзенберг В. Шаги за горизонт. С. 83).

⁴ Heisenberg W. Tradition in der Wissenschaft. S. 118.

¹ Гейзенберг В. О квантовомеханическом истолковании кинематических и механических соотношений // УФН. 1977. Т. 122. Вып. 4. С. 575.

² Гейзенберг В. Развитие понятий в физике XX века // Вопросы философии. 1975. № 1. С. 83.

Здесь-то и стоит «крест», указующий разделение путей: сочтем ли мы теорию формальным способом вычисления результатов или же формой понимания природы вещей.¹ Гейзенберг решительно сворачивает на второй путь. Теория мыслится им теперь как система понятий, раскрывающих то, *о чем* она, и *что* соответственно мы наблюдаем в эксперименте.

Нельзя сказать, что идея теоретического знания как понимания только теперь была осознана Гейзенбергом. Беседы с Бором и Эйнштейном лишь напомнили ему проблемы, живо обсуждавшиеся им с друзьями и коллегами в период учебы в Мюнхенском университете. В одной из первых бесед с Бором в 1922 г. речь об этом уже шла. Бор, в частности, заметил, что все эти квантовые странности можно будет понять, если только мы вдумаемся в смысл слова «понимание».² В конце же 20-х годов Гейзенберг окончательно утвердился в том, что физическую теорию можно считать полноценной лишь в том случае, если она базируется на определенной логически связанной системе понятий, в которой раскрыто то, о чем она и что в ней «описывается». Формирование новых понятий — со своим типом связей, своей онтологией, своим способом проектировать и теоретически схематизировать эксперимент — есть один из фундаментальных актов теоретического понимания природы вещей.

Если так, естественно задаться вопросом: как же формировались классические понятия, как они трансформировались, как возникали новые, как новая система понятий соотносится со старыми? Вот почему с этих пор философский анализ понятий всегда связывается Гейзенбергом с историческим анализом их формирования. «История физики, — пишет он, — не просто накопление экспериментальных открытий и наблюдений, к которым подстраивается их математическое описание; это также и история понятий».³ Или в другом месте: «История физики не есть только лишь последовательность экспериментальных открытий; она сопровождается развитием понятий или влечет его за собой... Имен-

¹ С течением времени оба пути сильно разошлись. В 1952 г. в Копенгагене состоялась философская конференция, на которой Бор изложил проблемы интерпретации квантовой механики группе философов, главным образом представителям Венской школы. Его ужаснул тот факт, что доклад не вызвал ни споров, ни серьезных вопросов. Проблема понимания вовсе не занимала этих философов (*Heisenberg W. Der Teil und das Ganze. S. 241. Рус. пер. С. 318*).

² *Heisenberg W. Der Teil und das Ganze. S. 55 (рус. пер. С. 173).*

³ *Heisenberg W. Tradition in der Wissenschaft. S. 25.*

но неопределенность понятий принуждает физика обращаться к философским проблемам».¹

История физики как история понятийных систем, история их становления и изменения, вызывающего глубокие преобразования структуры всего теоретического мышления, — в этом средоточие историко-научной концепции Гейзенберга, которую он начинает развивать с начала 30-х годов и продолжает до последних лет жизни (доклады: «Изменения структуры мышления в развитии науки», 1969 г.; «Развитие понятий в истории квантовой теории», 1972 г.; «Что такое элементарная частица?», 1975 г.).

Подчеркну еще раз, что историческое исследование является для Гейзенберга измерением актуального понимания «логической ситуации» современной физики. Входя в изучение прошлого, он не выходит из горизонта настоящих проблем. История для него не столько обзор пути к новой физике, сколько попытка осмыслить существо новой теории путем развертывания во временной последовательности тех понятийных систем, среди которых возникла и обособилась новая система — то ли как их продолжение, то ли как их объединение, то ли как нечто особое, отдельное...

Во-первых, история вовлекается в дело потому, что таким способом можно было как бы приживить «дичок» новейшей физики к прочному стволу классической физики. История науки служила для обоснования квантовой теории, и важнейшим принципом был при этом боровский *принцип соответствия*. Первоначально он работал как эвристический принцип при решении отдельных задач, каждый раз им нужно было суметь воспользоваться заново. В работе 1925 г. Гейзенберг попробовал «угадать», следуя этому принципу, общую математическую схему квантовой механики. Так он заложил фундамент «здания замкнутой математической теории квантовой механики в замечательно тесной аналогии с классической механикой...».² Отныне квантовая механика приобрела самостоятельный статус и могла освободиться от псевдоклассических монстров. Принцип соответствия естественно входил в ее структуру, но этого нельзя было сказать о понятиях. Они не получались из классических неким «соответственным» переходом.

¹ *Гейзенберг В. Развитие понятий в физике XX века. С. 79.*

² *Борн М., Йордан П. О квантовой механике // УФН. 1977. Т. 122. № 4. С. 587. Ср.: Джеммер М. Эволюция понятий квантовой механики. М., 1985. С. 199.*

Отсюда и возникает особый «квантовый» взгляд на историю науки как на последовательность подобных замкнутых теоретических систем, в основе каждой из которых лежит своя система понятий.

Стало быть, *во-вторых*, попытка взглянуть на историю физики с квантовой точки зрения приводит к серьезному ее переосмыслению. Она лишается видимой непрерывности и распадается на последовательность «замкнутых теоретических систем», в ряду которых квантовая механика может получить законное место. Эта картина, однако, осложняется другой, не менее для Гейзенберга существенной, идеей исторического развития научного знания — традиционной идеей непрерывного роста общности теории, охватывающей все более обширные сферы природы единым, все более общим и абстрактным принципом. Когда Гейзенберг занялся физикой элементарных частиц, в особенности же когда в послевоенные годы он работал над единой теорией поля, идея эта стала доминирующей.

Стало быть, в квантовой теории имеются основания для обеих как будто бы взаимоисключающих точек зрения на историю науки. И это далеко не случайно. Теоретическим понятиям квантовой механики свойственна совершенно особая историчность, особый тип соотношения с исторически предшествовавшими понятиями. Ее понятия — принципиально отличные от классических, более общие, служащие основанием их объединения, — тем не менее не «снимают» в себе классические понятия, а как бы складываются из них, причем так, что сами слагающие их понятия остаются несовместимыми ни друг с другом, ни с тем, что из них «складывается». Понятийное единство квантовой теории есть, таким образом, единство *разнородных* понятийных систем. Это единство, связанное другим боровским принципом, *принципом дополненности*. Отсюда и исходит свет, в котором Гейзенберг видит возможность рациональной реконструкции истории физики и науки в целом.

Я не хочу сказать, что Гейзенберг последовательно проводит подобную реконструкцию. В разных работах то одна, то другая тенденция берут верх, но «логическая ситуация квантовой механики» остается тем регулятивом, который не позволяет ему сбиться в намечающуюся временами односторонность.

Попробуем теперь войти в некоторые детали.

2. СИСТЕМЫ ПОНИМАНИЯ

Начнем с понятия замкнутой теоретической системы. Гейзенберг вводит это понятие уже в докладе 1934 г.¹ и затем не раз возвращается к нему в более или менее специальных разработках.

Гейзенберг различает в истории новой физики четыре таких системы и намечает возможность пятой. Исторически первая — это система *ньютонической механики*, включающая астрономию, акустику, аэродинамику, гидродинамику и т. д. Вторая замкнутая система — *теория теплоты*, объединяющая феноменологическую термодинамику и статистическую физику. Третья замкнутая система вырастает из исследования *электромагнитных явлений*. Она представлена в первую очередь теорией Дж. Максвелла, но окончательно оформляется в работах Г. Герца, Г. Лоренца и в специальной теории относительности Эйнштейна. Эта система включает в себя оптику, а также дебройлевскую теорию волн материи. Наконец, четвертой системой является *квантовая теория*, включающая квантовую и волновую механику, теорию атомных спектров, химию и т. п. Относительная независимость и необходимые пересечения релятивистской и квантовой теорий наводят Гейзенберга на мысль о возможности возникновения *пятой* замкнутой системы понятий.²

Каковы же основания для определения некоей теоретической системы как замкнутой, завершенной в себе? И еще более важный вопрос: как мыслится взаимоотношение между этими замкнутыми системами?

Гейзенберг приводит разные основания, позволяющие считать систему понятий замкнутой: непротиворечивость математической структуры теории, возможность ее строгой аксиоматизации; надежная согласованность ее с широким кругом наблюдений и экспериментов; своеобразная компактность теории, т. е. тесная связь основных и производных понятий, образующих единую логическую систему, в которой нельзя изменить ни одного элемента, не разрушая всю систему; наконец, естественно вытекающий из перечисленного последний критерий — присущая такой системе тенденция к универсальности, всеобщности.

Возникнув на основе анализа ограниченного круга явлений, система понятий становится теоретической, поскольку выходит за рамки своего непосредственного эмпирического базиса, утвер-

¹ Гейзенберг В. Философские проблемы атомной теории. М., 1953. С. 16.

² См.: Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. С. 56—57.

ждается в качестве системы универсальных определений природы, в качестве самой логики естественнонаучного мышления, всеобщей методологии научного исследования, разворачивается как теоретическая картина мира. Именно теоретическая «безграничность» и делает ее, как ни парадоксально это прозвучит, *замкнутой* системой.

Такая система обретает логическую самостоятельность, некую непреходящую истинность, ее нельзя ни улучшить с помощью новых понятий, ни просто отвергнуть. Она остается, как говорит Гейзенберг, априорной предпосылкой последующих теорий, сколько бы они от нее ни отличались. Новая система понятий, т. е. новый способ понимания, возникает на основе исследования особого круга явлений, но несет в себе *равномощную потенцию универсальности*. Она поэтому полностью преобразует предшествующую систему, но вместе с тем не отбрасывает, а лишь... ограничивает сферу ее применимости. Впрочем, мы забегаем вперед, отсюда и парадоксы.

Основной критерий замкнутости теоретической системы Гейзенберг видит не в связности математической структуры, всегда достаточно сложной, и, разумеется, не в эмпирической общности, всегда достаточно проблематичной, а в том, что он называет компактностью теории, т. е. в систематическом единстве понятий, образующих ее логику и онтологию. «Компактность замкнутой теории, — пишет он, — относится больше к логическому и понятийному, чем к формально математическому аспекту. Недаром в истории возникновения замкнутых теорий прояснение физического смысла понятий, как правило, предшествовало полному пониманию математической структуры».¹ В основе любой замкнутой теоретической системы лежат некие разворачиваемые в ней фундаментальные понятия. Так, понятия точечных масс и действующих между ними сил лежат в основе ньютоновской механики. Они разворачиваются в системе кинематических и динамических понятий этой теории (координаты, скорость, импульс, ускорение, момент, кинетическая и потенциальная энергия и т. д.). В основе статистической физики лежит понятие канонического распределения и ансамбля, изображаемого точкой в фазовом пространстве. С помощью них интерпретируются специфические понятия термодинамики: теплота, температура, энтропия, свободная энергия и т. п. В основе электродинамики лежит понятие поля, подлинную универсальность которого впервые показал, как увидим,

¹ Heisenberg W. Tradition in der Wissenschaft. S. 128.

Эйнштейн. В основе квантовой механики лежит понятие состояния системы, описываемое функцией вероятности.

Каждое из этих фундаментальных понятий не может быть «дедуцировано» в системе прежних понятий. Оно формируется в попытках теоретически истолковать особый круг физических явлений и осмыслить тот математический формализм, который может быть уже создан для описания этих явлений, как было, например, с уравнениями Максвелла или матричной формулировкой квантовой механики.

В разрывании теоретической системы существует также своеобразный внешний симптом приближения к внутреннему пределу. Обнаруживается некая неуступчивая группа явлений. Пусть даже отдельный факт, упрямый факт, факт, в котором кроется новая *система понимания*. Требуется формирование новых идеализаций, новых моделей, схематизирующих эксперимент, новых понятий со своей логикой (типом связей) и онтологией (картиной мира). Требуется как бы заново начать работу понимания, а в контексте прежней — универсальной — системы это в особенности трудно.

Явления электромагнетизма или атомные спектры кажутся поначалу очередными открытиями в непрерывной работе экспериментаторов. Казалось бы, и работа теоретика состоит в соответствующем непрерывном совершенствовании своих теорий. Теперь мы можем заметить, что это далеко не так.

Дело в том, что фундаментальные физические теории строятся не просто как «описание» определенной совокупности фактов, скажем механических, или оптических, или электрических. Теория прежде всего устремлена к выяснению фундаментальных же, т. е. всеобщих, структур и законов природы как таковой.

Ньютон не создавал теорию особых механических явлений (даже неясно, что это такое). Он разрабатывал математическую механику как «Начала натуральной философии», как теорию *всех возможных явлений*. В XVIII в., как известно, ньютоновская механика представлялась именно универсальной системой естественнонаучного мышления. Она стала буквально мировоззрением — и не в силу своих внешних успехов или популяризации, а потому, что в ней были воплощены одновременно и идея полноты, точности и осмысленности теоретического знания вообще, и некая идеальная картина мира, идея реальности. Даже в XIX в., замечает Гейзенберг, «механика прямо отождествлялась с точным естествознанием. Ее задачи и сфера ее применимости казались безграничными».¹

¹ Heisenberg W. Schritte über Grenzen. S. 88 (рус. пер. С. 179).

Итак, вдумываясь в концепцию замкнутой теоретической системы, мы, пожалуй, вправе установить еще один ее критерий: понятия, образующие основание ее систематизма, непосредственно связаны с определенной *идеей реальности*. Она обладает универсальной значимостью, поскольку представляет собой некий универсум, идеальный мир, в контексте которого познается мир реальный. Вот почему переход к другой теоретической системе, необходимость которого поначалу связана с попыткой осмыслить особый круг явлений, как бы частный случай, оказывается столь трудным делом. В действительности речь идет здесь об *изменении идеи реальности* и способа ее теоретического представления, а это значит — о глубинном преобразовании теоретического мышления. Уникальные в истории науки ситуации, когда оказывается необходимым изменить саму структуру мышления, Гейзенберг трактует как научные революции. Он подчеркивает, однако, что необходимость такого изменения носит сугубо внутренний характер. К этому вынуждают не внешние — психологические или социальные — обстоятельства, а сама логика научного познания. «Революция, — говорит он, — производится исследователем, пытающимся решить некую частную проблему и при этом стремящимся вносить как можно меньше изменений в предшествующую науку. Именно это желание вносить как можно меньше изменений обнаруживает, что введение новшества вынуждено самим предметом (Sachzwang), что изменить структуру мышления о явлениях требует сама природа, а не какой-нибудь человеческий авторитет».¹

Посмотрим теперь, соответствуют ли такому пониманию перечисленные Гейзенбергом системы. В самом ли деле образуют они подобные замкнутые миры? Могут ли они претендовать на универсальное теоретическое представление реальности?

Гейзенберг не распространяется о статистической физике. Не стану и я входить здесь в обсуждение этого вопроса. Что же касается теории поля, утвердительный ответ вполне возможен. Тот человек, который впервые сделал понятие поля универсальным и связал его с новой идеей реальности, — Эйнштейн не раз, в частности в «Эволюции физики», написанной совместно с Л. Инфельдом, именно с этой точки зрения описывал историю возникновения теории относительности.

Понятие поля сформировалось, как известно, в экспериментах М. Фарадея. Уравнения Максвелла показали его теоретическую самостоятельность, которая окончательно утвердилась благодаря

работам Герца и Лоренца. Когда Эйнштейн заменил классические преобразования Галилея преобразованиями Лоренца, он показал его (поля) подлинную всеобщность. Специальная теория относительности не уточнила, не усовершенствовала, а полностью преобразовала всю систему теоретической механики на новой основе. «Хотя теория, — замечают авторы „Эволюции физики“, — возникла из проблемы поля, она должна охватить все физические законы... Законы поля, с одной стороны, и законы механики — с другой, имеют совершенно различный характер. Уравнения электромагнитного поля инвариантны по отношению к преобразованиям Лоренца, а уравнения механики инвариантны по отношению к классическим галилеевским преобразованиям. Но теория относительно-сти требует, чтобы *все* законы природы были инвариантны по отношению к Лоренцовым, а не классическим преобразованиям».¹ «Механистическое мировоззрение, — заключают они, — потерпело крах. В уравнениях Максвелла мы создали новый образ для законов природы».² Специальную теорию относительности можно поэтому считать как бы новыми «Началами натуральной философии».

В понятии поля заключена новая идея реальности. Нагляднее всего это проявилось в эпохальной борьбе «поля» с «эфиром». Механическая субстанция (а теперь перед лицом поля механика должна была отстаивать именно свою *субстанциальность*) — это система движущихся материальных точек, связанных прямым взаимодействием. Точки суть источники сил, которые зависят только от массы и расстояния. Действие этих сил всегда уже дано во всех точках предположенного абсолютного пространства одновременно. Способ (а стало быть, и скорость) распространения силового поля исключается из теоретического рассмотрения. Само это поле определено одновременно по всему пространству. Электромагнитное поле, напротив, определено как раз локально или, как говорит Эйнштейн, структурно, через способ индуктивного порождения и распространения, что делает его реальностью, независимой от возможных источников. Распространяющаяся с конечной скоростью электромагнитная волна, в которой векторы электрической и магнитной напряженности перпендикулярны друг другу, приобретает субстанциальный характер, что, разумеется, предполагает радикальное изменение картины мира, в первую очередь его пространственно-временных характеристик. Нетрудно наметить и дальнейшую перспективу: устранение кажущейся

¹ Ibid. S. 285 (рус. пер. С. 198).

¹ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Цит. изд. С. 479.

² Там же. С. 507.

гося различия между веществом (массами) и полем (энергией) — единая теория поля.

Теперь можно было бы перейти к квантовой механике и показать, что ее «замкнутость» также связана с новой лежащей в ее основе идеей реальности — идеей *потенциальной реальности*. Мы заметили бы, что, анализируя поначалу специфический круг явлений атомной физики, квантовая механика последовательно вырастает в систему универсального теоретического понимания и тоже становится новыми «Началами натуральной философии». Она тем самым превращает также и всю предшествующую физику в своеобразную замкнутую систему, в систему *классической физики*, в основе которой лежит особый фундаментальный принцип теоретического представления реальности, картезианское разделение субстанций: *вещи протяженной* (объективная картина мира) и *вещи мыслящей* (познающий субъект, не присутствующий в этой картине). Понятно, что изменение структуры мышления затрагивает при этом столь глубокие начала и основания научного познания, что вызывает особые трудности, и Гейзенберг не раз отмечает, что они оказались непреодолимыми для физиков даже такого ранга, как Эйнштейн и Шрёдингер.

Но остановимся здесь на минуту. Нам важно уяснить одну уже явно наметившуюся трудность, касающуюся самой историко-научной концепции.

Понятие «замкнутой теоретической системы», как, верно, уже заметил читатель, страдает двусмысленностью. Что, собственно, значит «замкнутость» этих систем? Их независимость и рядоположенность или же их «вложенность» друг в друга по степени общности, когда более универсальная система очерчивает пределы и границы применимости предшествующей, лишь *казавшейся* универсальной системы? Словом, как соотносятся друг с другом замкнутые системы?

Возьмем для сравнения более однозначную историко-научную концепцию, скажем концепцию «Эволюции физики», благо мы уже частично ее представили.

3. СООТВЕТСТВИЕ И ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ КАК ИСТОРИКО-НАУЧНЫЕ ПРИНЦИПЫ

Развитие физики — это эволюция, «рост идей». Эволюция эта, разумеется, не так проста, как кажется историку-индуктивисту. Научное творчество питается двумя источниками: эксперимен-

тальным вопрошанием природы и независимой работой конструирующего и систематизирующего ума. Эксперимент наводит на мысль, но не порождает ее. Он и наводит на мысль только потому, что мысль его спроектировала. Самостоятельно теоретизирующая мысль формулирует новые вопросы и проектирует новые эксперименты, которые со своей стороны могут поставить под вопрос теоретическую идею. Но магистральная линия развития — последовательное развитие теоретической идеи, создание системы, охватывающей все более широкий круг явлений все более простыми основополагающими принципами. Образ истории науки, доминирующий не только в «Эволюции физики», но и во всей философии науки Эйнштейна, в особенности со времени разработки общей теории относительности, — это образ восхождения на вершину горного хребта, достижение точки зрения, с которой видны границы предшествующих теорий и весь «рельеф» пути. Историческая связь теорий выражается универсальным принципом соответствия. В результате возникает та концепция «вложенности» предшествующих систем в более общие, которая представлена, например, так называемой эрлангенской программой в физике.¹

Правда, анализируя квантовую механику, авторы «Эволюции физики» замечают, что дело здесь сложнее. При описании, например, световых явлений мы вынуждены пользоваться двумя исключаящими друг друга картинками реальности, рассматривать эти явления как бы стереоскопически, с двух принципиально различных точек зрения. Более того, Эйнштейну было ясно, что и структура общей теории относительности при таком повороте подобна структуре квантовой теории. Ведь геометрия реального пространства-времени определяется с помощью закона преобразования, связывающего разные, локально определенные псевдоклассические геометрии, представляющие пространственно-временные характеристики возможной экспериментальной ситуации (наблюдения, измерения). Такое отношение между экспериментом и теорией, соответственно между классической физикой и неклассической не нарушало еще, по мнению Эйнштейна, классического идеала теоретического знания в отличие, например, от принципиальной статистичности квантовомеханических законов.

Для Гейзенберга, как и для Бора, осмысление квантовой теории требовало пересмотра именно этого классического идеала знания. Дополнительность двух классических систем при описании квантовой реальности возведена Бором в принцип, который и

¹ См.: Визгин Вл. П. Эрлангенская программа в физике. М., 1975.

стал основанием нового взгляда на историю физики. «Ситуация, сложившаяся в квантовой механике, — говорит Гейзенберг, — в двух весьма характерных отношениях отличается от ситуации в теории относительности: во-первых, невозможностью прямо объективировать математически описанные обстоятельства, во-вторых, — и это отличие, пожалуй, даже более важно, — вытекающей отсюда необходимостью продолжать использование понятий классической физики».¹ А это значит, что система понятий классической механики наряду с другими классическими системами сохраняют свою силу не просто в качестве предельного случая, а в качестве равноправных дополняющих друг друга способов объективного представления квантовой реальности. Именно в этой связи и возникло понятие «замкнутой системы понятий».

Отношение включения по принципу соответствия сталкивается здесь с отношением сосуществования по принципу дополнителности. Классическая механика содержится в теории относительности и в квантовой механике как предельный случай, когда скорость света можно считать бесконечно большой или соответственно планковский квант действия — бесконечно малым. Но классическая механика и отчасти электродинамика необходимы также и «как априорное основание для описания экспериментов».²

История классической физики раскрывается при этом не просто как путь к единой универсальной точке зрения, а как совокупность различных самостоятельных систем, развертывающих разные способы теоретической объективации реальности. Опыт квантовой механики позволил увидеть эту внутреннюю неоднородность классической физики. «На здание точных естественных наук едва ли можно смотреть как на связанное единое целое, — говорит Гейзенберг в докладе 1934 г. — Простое следование предписанному маршруту от какой-либо данной точки не приводит нас во все другие части этого здания. Это объясняется тем, что здание состоит из отдельных специфических частей; и хотя каждая из них связана с другими посредством многих переходов и может окружать другие части или быть окруженной ими, тем не менее она представляет собой замкнутое в себе обособленное единство. Переход от одной уже законченной части к другой, только что открытой или вновь возникшей, всякий раз требует новых умственных усилий, которые должны быть на-

¹ Heisenberg W. Schritte über Grenzen. S. 90 (рус. пер. С. 180—181).

² Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. С. 57.

правлены уже не на простое естественное развитие имеющихся представлений».¹

Механика точки, статистика и волновая теория суть три необходимых и не сводимых друг к другу способа описания экспериментов и теоретического представления квантовой реальности. Соответственно классическая механика, статистическая физика и электродинамика вновь восстанавливаются в своих правах как самостоятельные и универсальные теоретические миры — разные способы теоретического представления реальности вообще.

Но что же значит это сосуществование равно истинных и все же исключających друг друга теоретических миров-представлений, совокупность которых необходима для описания реальности? Как вообще возможна *такая* координация теоретических систем?

Гейзенберг напоминает в этой связи одно по видимости простое и тем не менее редко продумываемое до конца обстоятельство. «Если мы описываем группу связей, — говорит он, — с помощью замкнутой связанной системы аксиом, определений и законов, что, в свою очередь, может быть представлено в виде математической схемы, то мы фактически изолируем и идеализируем эту группу связей — с целью их научного изучения. Но даже если достигнута полная ясность, то всегда остается еще неизвестным, насколько точно соответствует эта система понятий реальности».² «Изолируем и идеализируем»: экспериментально (искусственно) *изолируем* и теоретически *идеализируем* определенную группу связей (а не группу явлений), которую мы, собственно, и изучаем в качестве сущностных структур природы. В этом — главное.

Всякая теория строится на абстракции, на целенаправленном отборе из бесконечного богатства опыта определенного типа связей. Понятия теории непосредственно схематизируются в этих связях, образующих мир идеальных объектов, предметный мир теории. Ньютоновскую механику можно с этой точки зрения представить как единый большой эксперимент, начатый трудами Галилея, — эксперимент, практически преобразующий и теоретически рассматривающий природу под определенным углом зрения, при определенных условиях, а именно так, *как если бы* ее можно было представить движением и взаимодействием точечных масс.³ Электродинамика, строящаяся на экспериментах иного

¹ Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. С. 18.

² Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. С. 62.

³ См.: Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. С. 27—28.

рода, изолирующая иного рода связи (полевые), задает свой угол зрения, свою возможность идеализации реальности, предельно развернутую в теории относительности.

Ясно, что возможность такого понимания истории физики — прямое следствие уяснения «логической ситуации» квантовой механики. Именно здесь оказалось крайне важным понять, что всякая теоретически объективная (классическая) картина, всякий мир объектов есть результат практической (технической) абстракции, идеализируемой в теории изоляции одних возможных связей реальности за счет других. Мы видим, как крепко связаны здесь анализ понятий, философское осмысление природы научного мышления и концептуализации истории науки. Об этой связи я, собственно, и толкую в данной статье.

Вся сложность в том, что существенное различие историко-научных концепций Эйнштейна и Гейзенберга — отнюдь не столкновение их личных взглядов. Противоборство этих «историй» коренится глубоко в природе самого теоретического мышления. Оно поэтому, как мы уже отмечали, присуще историко-научным мышлениям самого Гейзенберга. *Координация* замкнутых систем при описании реальности, — связанная с *принципом дополнительнойности*, — никак не исключает картины их последовательной *субординации* на основе *принципа соответствия*. Современная теоретическая физика развивается целиком под знаком «великого объединения» в смысле общей теории поля и эрлангенского понимания истории теоретических систем. Понятие замкнутых систем в концепции Гейзенберга не столько разрушает, сколько усложняет этот классический образ развития физики и делает его многомерным.

Ясно, что рациональная реконструкция истории физики Гейзенберга, как и «Эволюция физики» Эйнштейна и Инфельда, сама является идеализацией, предназначенной для того, чтобы кое-что понять в этой истории, а не просто ее описывать. Насколько они не исчерпывают возможности подобной реконструкции, показывает, например, история классической физики в представлении Луи де Бройля, которую я вкратце изложу, чтобы оттенить оригинальность концепции Гейзенберга еще с одной стороны.

Исходной точкой для де Бройля была та же квантовая механика, но его позиция дала ему особую точку зрения, столь же классически ориентированную, как и позиция Эйнштейна, но существенно иную. В его реконструкции развитие физических понятий обнаруживает неожиданные стороны.

Отправную точку де Бройль находит в понятии кванта действия. Установив возможность с помощью этого понятия связать во-

едино корпускулярное и волновое представления движения, де Бройль кладет в основу исторической реконструкции само понятие действия. Эта путеводная нить позволяет ему усмотреть истоки подобного объединения в недрах аналитической механики. Вся история классической физики предстает в его глазах как «введение в квантовую физику».¹ Развитие физики оказывается рядом последовательных приближений, ступеней, прямо ведущих к созданию волновой механики.

С самого начала он замечает принципиальную независимость кинематических и динамических определений в ньютоновской механике. Развитие аналитической механики, в особенности в трудах У. Гамильтона и К. Якоби, направлено на устранение этой независимости путем выдвижения на первый план понятий энергии и действия (величины, выражающейся произведением канонически сопряженных величин: энергии на время, импульса на путь). С этой точки зрения открытие кванта действия только подтвердило необходимость связи кинематических и динамических определений, а значит, и верность именно такого пути построения механики.

Анализируя эквиэнергетические семейства траекторий движения материальных точек в постоянном силовом поле, Якоби описывает движение механической системы так, что его уравнения оказываются в ближайшем соответствии с уравнениями геометрической оптики, описывающими лучевое распространение волн.² В результате обнаруживается любопытная аналогия между механическим принципом наименьшего действия Мопертюи и принципом наименьшего времени Ферма. «...Теория Якоби, — пишет де Бройль, — очень прозрачно намекает на идею о сходстве траектории частиц с лучом некой волны, отождествляя интеграл действия частицы с волновым интегралом Ферма, так что принцип наименьшего действия совпадает с принципом минимального времени».³

В развитии оптики также можно усмотреть соответствующую эквивалентность двух физически различных моделей — корпускулярно-лучевой теории Декарта—Ньютона и волновой теории, берущей начало в работах Х. Гюйгенса и после работ О. Френеля в начале XIX в. получившей доминирующее значение.

¹ Де Бройль Л. Революция в физике (новая физика и кванты). М., 1963. С. 14.

² Точное изложение проблемы см. в кн.: Де Бройль Л. Соотношения неопределенностей Гейзенберга и вероятностная интерпретация волновой механики. М., 1986.

³ Де Бройль Л. Революция в физике. С. 138.

В итоге новая «волновая механика» может быть понята как точка слияния этих разнородных течений теоретической мысли, как тот синтез, который впервые позволил понять природу их глубокого родства.¹ Основные «классические» ступени, ведущие к новой механике, грубо говоря, таковы:

1) связь кинематических и динамических определений в принципе наименьшего действия;

2) связь геометро-оптического представления механики (Якоби) с волновой оптикой путем сближения принципа наименьшего действия с принципом наименьшего времени;

3) переход от механики точки к механике системы как новой «единицы», представленной точкой в конфигурационном пространстве (что связывает аналитическую механику со статистической физикой в формулировке Дж. Гиббса).

Словом, все уже было готово, и стоило только Планку перейти от частного случая квантования энергии излучения к общему принципу квантованности действия, как обнаружилось, что «весь аппарат аналитической механики как бы уже был готов воспринять новый принцип квантования».²

Заметим, что, подобно Эйнштейну, и де Бройль как бы спотыкается о принцип дополнительности Бора. Значение и смысл его де Бройль хорошо понимает. «Совсем не очевидно, — пишет он, — что мы можем описать физические явления с помощью одной одинаковой картины или одного единственного представления нашего ума».³ Между тем теоретик вынужден работать именно с такого рода идеализациями. «Таковы понятия строго локализованной частицы и строго монохроматической волны. Однако вполне возможно, что эту идеализацию... нельзя никогда строго применить к реальным процессам. Чтобы описать всю совокупность реального мира, возможно, необходимы последовательно две (или больше) идеализации для одного-единственного понятия... Мы не можем избежать привлечения двух идеальных образцов».⁴

Что для де Бройля и Эйнштейна становится камнем преткновения, то Гейзенберг делает краеугольным камнем своей историко-научной концепции, — принцип дополнительности. А развернутая на его основе историко-научная концепция в свою очередь серьезно углубляет смысл этого принципа.

¹ Там же. С. 31.

² Там же. С. 93.

³ Там же. С. 186.

⁴ Там же. С. 186—187.

В самом деле. Идет ли здесь речь только о различии историко-научных методологий, только о различии исходных научных установок, в свете которых ученые рассматривают историю науки? На мой взгляд, намечающееся здесь различие глубже. Дело идет о философских основах самой науки. Эйнштейн и де Бройль остаются в рамках классической традиции, сама возможность которой фундаментально обоснована картезианской двусубстанциальностью. Если же теоретическое представление реальности мыслится объектно, а истинность и полнота теории отождествляются с объективностью и детерминизмом, история научного познания неизбежно будет представлена как путь — сколь угодно сложный и превратный — к *единой* картине мира, мыслимой с *единой* точки зрения.

Копенгагенская интерпретация квантовой механики как бы нащупывает пределы этой картезианской предпосылки. Что теоретический объект есть идеализация, признают и «классики», и Бор с Гейзенбергом. Но для «классиков» это — совершенствующееся в процессе познания представление самого познаваемого предмета, а для Гейзенберга идеализация представляет собой практическую абстракцию, экспериментальное «усечение» предмета, его одностороннюю объект-проекцию. Для Бора и Гейзенберга, как и для «классиков», без объектного представления нет объективной теории, но для копенгагенцев нет истинной теории реальности, если существует только *одно* ее объектное представление.

Чтобы не ходить далеко, можно пояснить это философское различие с помощью категорий ближайшего последователя и реформатора картезианской философии Б. Спинозы.

Что теоретическое познание реальности основывается на искусственной изоляции и универсализирующей идеализации определенного типа связей, т. е. на выборе определенной возможности и абстракции от всех прочих, — это обстоятельство следует, полагают копенгагенцы, учесть в определении самой реальности. Реальность раскрывается объектно в объективной теории, но само это объектное раскрытие предполагает не репродуктивную, а продуктивную точку зрения (экспериментальное вторжение в реальность). Вот почему можно сказать, пользуясь, наконец, спинозовскими категориями, что в теоретической системе мы воспроизводим не саму субстанцию, а ее атрибутивное представление.¹

¹ Эту параллель намечает М. Джеммер. См.: Джеммер М. Эволюция понятий квантовой механики. С. 343.

Объективная теоретическая картина мира есть субстанция, *представленная* как своего рода мир (она поэтому универсальна и замкнута). Но сама эта развертка есть лишь один из возможных, вообще говоря, бесконечных атрибутов, т. е. такого рода теоретических представлений, субстанции. Мы вводим в горизонт теоретического мышления саму субстанцию (реальность), когда мыслим ее через *возможности* таких атрибутивных представлений.

Вот почему в контексте возможных объективаций субстанция приобретает характер потенциальности (всевозможности). Гейзенберг в этой связи припоминает аристотелевское понятие материи как потенции. Волновое уравнение, описывающее квантовомеханическую систему, описывает, собственно, волну вероятности, т. е. не последовательность событий, а, так сказать, лишь *стремление* к определенному протеканию событий. «Она означала, — пишет Гейзенберг, — количественное выражение старого понятия „потенция” аристотелевской философии. Она ввела странный вид физической реальности, который находится приблизительно посередине между возможностью и действительностью».¹ Мы могли бы вспомнить и ближе стоящее понятие «возможности-бытия» Н. Кузанского...

Исторический горизонт неожиданно расширяется. История науки входит в мир истории философии.

А это уже другая история.

1988 г.

¹ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. С. 16. Более верным это сопоставление будет для элементарной частицы: «Все элементарные частицы „сделаны” из одной и той же субстанции, из одного и того же материала, который мы теперь можем назвать энергией или универсальной материей; они — только различные формы, в которых может проявляться материя. Если сравнить эту ситуацию с понятием материи и формы у Аристотеля, то можно сказать, что материю Аристотеля, которая в основном была „потенцией”, то есть возможностью, следует сравнивать с нашим понятием энергии; когда элементарная частица рождается, энергия выявляет себя благодаря форме как материальная реальность» (Там же. С. 98).

IV. РУБЕЖ XX ВЕКА

1. ТОТАЛЬНЫЙ МИФ И ОДИНОКАЯ СВОБОДА

СОФИЯ И ЧЕРТ

(Кант перед лицом русской религиозной метафизики)

«Взор убегает вдаль весной:
Лазоревые там высоты...
Но „Критики” передо мной —
Их кожаные переплеты...»

А. Белый

Задача этой статьи не историко-философская. Не рассказ о приключениях И. Канта на русской почве, тем более не последовательное изложение восприятия кантовской философии русской метафизикой входит в ее замысел.¹ Интерес автора собственно философский. Русская религиозная мысль, поскольку она втягивается в философствование, сознательно включается в жизнь классической европейской философии, в то «живое общение умов, которым держится, движется и вырастает истина посреди людей и народов».² Выяснение ее личных отношений с центральными персонажами этой философской драмы позволяет понять собственно философскую значимость русской метафизики вернее, чем это порою удается самому преданному описанию ее самой по себе.

I

Русская мысль испытывала странную идиосинкразию к кантовской философии. В то время как Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Ницше, неокантианцев в разное время внимательно изучали, с энтузиазмом усваивали и критиковали, словом, включали в нормальную философскую работу, с Кантом дело всегда грозило

¹ См.: *Каменский З. А.* Кант в русской философии начала XIX в. // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 1; *Каменский З. А.* Кант в России (конец XVIII—первая четверть XIX в.) // В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974. Гл. IX; *Филиппов Л. И.* Неокантианство в России // В кн.: Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 286—316.

² *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 240.

обернуться скандалом. Конечно, были и кантианцы, вроде А. И. Введенского, И. И. Лапшина, но русское кантианство в строгом смысле слова оставалось все же формой школьной философии в отличие, скажем, от неокантианства, оригинально усвоенного в теории символизма (А. Белый), в философии культуры (журнал «Логос»), в платоновских штудиях раннего Лосева. Во всяком случае, кантианство никогда не входило в душу русской философии столь интимно, не приобретало столь свойские формы, как это было с философией Шеллинга у любомудров 30—40-х годов XIX в. или у В. Соловьева, как это в особенности было с философией Гегеля, буквально околдовавшей русскую мысль и «слева» (Белинский, Герцен, Бакунин), и «справа» (С. Соловьев, Б. Чичерин). Еще и в XX в. Гегель нашел в России родственный ему ум, сумевший усвоить духовную энергию гегелевской мысли и перевоплотить ее в формы вполне самостоятельной философии. Речь идет о труде И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (Т. I—II. М., 1918; переизд. М.: Наука, 1994). Можно было бы упомянуть еще лирический роман с А. Шопенгауэром, которому многим обязаны писатели — И. Тургенев, Л. Толстой, И. Гончаров, А. Фет, — или же мощное воздействие Ф. Ницше на философию и само мироощущение русских символистов. Ограничиваясь, однако, сферой собственно философии, напомним «Этику Фихте» Б. Вышеславцева и гуссерлианское сочинение Г. Шпета «Явление и смысл», чтобы привести еще примеры такого глубинного усвоения и претворения европейской мысли на русской почве.

Что же касается И. Канта, то кантианцы, как положено, были, но, так сказать, русского Канта не состоялось. И все же...

Стоит перечитать известные страницы, специально обращая внимание на отношение к Канту, поневоле даешься диву: это отношение отнюдь не прохладно академическое, а, напротив, до крайности горячее. Накал страсти как раз и поражает. Вот несколько примеров.

«Столь долго ожидаемый христианством Страшный суд наконец наступил! — констатирует Н. Федоров. — Явился неумолимый лжесудья в лице кенигсбергского профессора Канта...»¹ Философия Канта, по Федорову, выражает предел человеческого разъединения. Человек замыкается в кабинете, мыслитель — в собственном уме, странно ли, что этот ото всех и всего оторванный ум обосновывает невозможность познать что-либо настоя-

¹ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 483.

щее. «Гнет кантовской критики тяготеет над нами. Кант — представитель старости, переходящей в младенчество».¹

Духовно более опытный ум находит в философии И. Канта более опасные искушения. Напомню читателям небольшую книжку Я. Э. Голосовкера «Достоевский и Кант», где автор обнаруживает присутствие Канта в ситуации, предельно далекой от «кабинета», а именно в криминальной истории «Братьев Карамазовых». Документально удостоверив, что Достоевский, работая над романом, изучал «Критику чистого разума», Голосовкер выясняет связь кантовских антиномий с роковыми pro и contra романа. «Диалектическим героем кантовских антиномий» оказывается один из главных героев — Иван Федорович Карамазов. Более того, в убежище «Критики» скрываются и антигероические олицетворения героя — Смердяков и сам черт («критика» ведь вообще атрибут черта). В кантовских антиномиях, утверждает Голосовкер, и состоит «весь „секрет черта“ и не только черта, но и секрет романа, и секрет самого автора романа — Достоевского».² Но не просто тезис с антитезисом борются в романе, не «теоретический» вопрос решается здесь, а «практический», настолько практический, что от решения его зависит сама жизнь, и большее, чем жизнь. Достоевский открывает глубинную, экзистенциальную, как мы сказали бы теперь, вовлеченность так называемого отвлеченного мышления. Там, где философ Кант указывает логическую трещину в основе разума, Достоевский видит бездну в корне человеческого бытия. Тезис выводит из бездны, утверждая бытие Бога, бессмертие души, антитезис утверждает «науку», атеизм, всецелую смертность и... тоже выводит из бездны, ибо там — в бездне — «все противоречия вместе живут». «Вот почему Кант как автор „Критики чистого разума“, чье имя ни разу не упомянуто в романе, оказался чертом, скоморохом-философом, который не знает — есть ли бог, хотя бога слышит в голосе своей совести».³ Там, в «Критике», в мире «четыrehлавыx горгон-антиномий» укрылся единственный виновник убийства Федора Павловича — черт.⁴

Столь же роковую роль играла философия Канта в судьбе другого поэта и философа, Андрея Белого, отдавшего ей «луч-

¹ Там же. С. 535.

² Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963. С. 34.

³ Там же. С. 87.

⁴ Там же. С. 91.

шие годы жизни»¹ и боровшегося с ней вплоть до той поры (1913—1915), когда место Канта занял в его жизни другой «искуситель» — Рудольф Штейнер.² Весной и летом 1908 г. 28-летний символист усердно штудировал И. Канта и Г. Когена, между тем, однако, написал цикл стихотворений «Философская грусть», вошедший в сборник «Урна». «Никогда не был я так стар, как на рубеже 1908—1909 года, — вспоминал он впоследствии, — ...я отдавался анализу кантовской схоластики, в нее не веря и тем не менее ей отравляясь...»³ «Кладбище», «непопырь», «паук», «мозговая игра», жизнь, гложущая в «тени суждений», — вот бледное перечисление некоторых метафор этой яркой поэзии. И мы уже не удивимся, прочитав в стихотворении «Искуситель»:

«...И Люцифера лик восходит,
Как месяца зеркальный лик».

Искуситель Андрея Белого иной, чем черт Ивана Карамазова, но странным образом обитают они в той же «Критике». Облик Канта-черта бесконечно усложняется фантазией Белого. Впитав в себя жуткую монгольскую желтизну, астральный химеризм антропософии, гоголевскую дьяволиаду и бсовщину Достоевского, кантовская тема входит в «Петербург». У Николая Аполлоновича Аблеухова, если помните, кабинет был уставлен полками, а на них «ряды кожаных корешков, испещренных надписями: Кант». И бюст, «разумеется, Канта же».⁴ Желтый петербургский туман окутывает прямые линии проспектов, граненые квадраты площадей и фасады домов, как метафизические иллюзии разума окутывают теоретические конструкции рассудка. В этом тумане лицо несчастного кенигсбергского доктора приобретает желтоватый оттенок и монгольскую раскосость...

19 мая 1914 г. в актовом зале Духовной Академии в Сергиевом Посаде священник Павел Флоренский произносил вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О духовной истине» (М., 1912).⁵ Речь шла о теодицее, о выяснении путей, на которых человек испытует Бога и убеждается, что «Бог

есть именно Бог, а не узурпатор святого имени».¹ Пути эти начинаются в разуме и простираются к его корням, чтобы отыскать Истину, лежащую в его основе. «Как же построится Теодицея? — задается вопросом П. Флоренский. — Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним тот „Столп Злобы Богопротивный“, на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени и оттолкнуться от которого ей необходимо, чтобы утвердиться на „Столпе Истины“. Конечно, Вы догадываетесь, — обращается Флоренский к собравшимся (а после всего сказанного догадываемся уже и мы. — А. А.), — что имеется в виду Кант».²

Опять выходит Канту быть чуть ли не самим чертом. «Лжесудья», «искуситель», «критик», «перечащий» (антиномист), «Люцифер»... Какой же еще предикат дьявола мы забыли? «Лукавый». Что же: «Нет системы более уклончиво скользкой, более „лицемерной“, по апостолу Иакову, более „лукавой“, по слову Спасителя, нежели философия Канта, — это тот же П. А. Флоренский. — Всякое положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть ни да, ни нет. Вся она соткана из противоречий — не из антиномий, не из мужественных совместных да и нет, в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет (так Павел Александрович похищает у Канта нужные ему самому «антиномии». — А. А.³)... Кантовская система есть воистину система гениальная — гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант — великий лукавец».⁴

¹ Флоренский П. А. Вступительное слово // Богословский вестник. 1914. Сентябрь. С. 5.

² Там же. С. 7.

³ В 1908 г. Флоренский, впрочем, писал: «Идея о возможности антиномий разума — это самая глубокая и самая плодотворная из идей Канта». Сожалел он лишь о том, что Канту не вполне удалось ее доказать (см.: Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта. С прибавлением экскурса об антиномической структуре разума // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 28). В кн. П. Флоренского «Столп и утверждение истины» раскрытию коренной антиномичности христианской догматики посвящено Шестое письмо: противоречие. См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 142—204 (переиздание: Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1 (II)). «В истории плоского и скучного мышления „новой философии“, — пишет он здесь, — Кант имел дерзновение выговорить великое слово „антиномия“, нарушившее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачные: дело — в переживании антиномичности» (с. 158—159).

⁴ Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 122 (Флоренский П. А. Собр. соч. Философия культа (Опыт

¹ См.: Белый А. Начало века. М.; Л., 1933. С. 18.

² Бугаева К. Н. Воспоминания о Белом. Беркли, 1981. С. 270, 272, 274.

³ Белый А. Между двух революций. М., 1934. С. 279.

⁴ Белый А. Петербург. М., 1981. С. 43.

⁵ Это был тот самый «Опыт православной теодицеи», который вскорее появился под известным названием «Столп и утверждение истины». М., 1914.

Такой вот вырисовывается образ!¹ Мифотворец «общего дела»; духовно пронизательный писатель; поэт-символист; тонкий и экзистенциально опытный богослов — в один голос и, видимо, не сговариваясь — свидетельствуют: Кант — черт! Не скучный гносеолог, не занудный методолог, мало что понимающий в духовных вопросах своей протестантской душой, а — черт, не более не менее.

Таков русский Кант. Не предмет школьных диссертаций, учебных классификаций, историко-философских доксографий, — а искуситель, враг, высвеченный в своей сущности отсветами адского огня. Так русские религиозно настроенные мыслители приняли в душу и философию Канта.

II

Чтобы идти дальше, чтобы не затеряться в разборе взглядов и мнений, следует на время отвлечься от нашего описания и кое-что уяснить относительно философской стороны дела, которая единственно нас здесь занимает. Может статься, такое отвлечение прямее введет нас в философскую суть намеченного противостояния, чем текстуальное разбирательство «дела», невозможное в короткой статье.

Вроде бы самое время спросить: в чем же дело? Что так напугало русских мыслителей в Канте? О чем идет спор? Но зададимся еще и другим вопросом: как можем мы сегодня понять суть этого спора, этой философской тяжбы, чуть ли не страшного интеллектуального суда? Еще отвлеченнее: что вообще значит понять философское учение?

Входя в мир философии, в особенный мир русской религиозной философии, где ее тайный жар и смертельная серьезность доходят порою до гротеска, — входя в мир философии, мне не придет в голову вдаваться в методологические околичности. Вопрос поставлен потому, что вводит в существо философского дела. Итак, что значит понять философа? Может ли философия быть

православной антроподицей). М., 2004. С. 103). Ср. образ диалектических комысел у Я. Э. Голосовкера (Указ. соч. С. 35).

¹ Оставим в стороне, на мой взгляд, не очень пристойные домыслы, рожденные в чаду войны, о том, что Крупп и есть прямой наследник Канта (В. Эрн) и что духовный смысл войны — в борьбе с иссушающей и угрожающей стихией германства (С. Булгаков). Такого рода инсинуации и приготавливали умы и души к той варварской манере полемизировать, которая до отвращения знакома нам и поныне еще применяется (как всегда, с самыми благими целями).

представлена как «учение», «теория» или даже «мировоззрение»? «Полагал» ли что-либо Платон? «Считал» ли что-либо Декарт? «Утверждал» ли что-либо Кант? О философии ли написаны «истории философии»? С философией ли знакомят нас Куно Фишер, Василий Зеньковский и прочие авторы доксографий? Можем ли мы «изложить» философскую систему П. Флоренского и, критически, как говорится, усвоив ее, пойти дальше, как бы положив ее в карман? Можем ли мы понять, о чем идет речь, спор, скандал, если сами не втянемся в него, сами не заболеем вопросами, имевшими, видно, жизненно важное значение для Н. Федорова и Ф. Достоевского, Н. Бугаева и П. Флоренского, С. Булгакова и Е. Трубецкого (тоже преодолевавших кантианство)?

Словом, возможно ли понять философию, философа, не рискуя самому быть философом, не пустившись в философствование, т. е. не озадачившись до сердцевины собственного бытия тем самым вопросом, который мучил философов, приводил их в смятение, сводил в тайные споры и сталкивал в явных скандалах? Разве философская полемика может так далеко выйти за рамки ученых споров о теории познания или об онтологических категориях, если речь о них сама собой не заводит философов в те опасные области, где затрагивается сам нерв нашего существования? Схватить суть философского дела — значит быть захваченным им. Лишь так — изнутри — имеем мы возможность понять и иную философию: в со-трудничестве, со-философствовании, т. е. втяги-ваясь в общую тяжбу о... О чем?

Оговорюсь. Разумеется, философы и «полагают», и «считают», и «утверждают», и строят всеобъемлющие мировоззренческие системы, без внимательного штудирования которых просто не о чем говорить. Но учения эти суть *философские* учения постольку, поскольку они учат тому, что составляет их собственное начало — не временное, а принципиальное, — а именно *фундаментальному изумлению*. В философской системе раскрывается, обретает логически отчетливую членораздельность, становится не-обходимым и всеобщим то изумление, которое изначально таится в существе человека как человека. Оно изначально таится в существе человека, но только ум, развернутый до предела, знает об этом пределе и умеет изумляться. Этим изумлением он и касается того, что не есть он. Здесь начало и корень разума, где все отдельные силы — рассудок, чувство, воля — «сливаются в одно живое и цельное зрение ума».¹

¹ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 249.

Я привел эти слова И. Киреевского из его замечательной статьи «О необходимости и возможности новых начал для философии» 1856 г. не случайно. Мы касаемся здесь — как увидим в дальнейшем — средоточия нашей проблемы. Здесь проходит та граница, на которой русская «софия» столкнется с кенигсбергским «чертом». Сказать точнее, здесь она вызовет этого «черта» из «Критик».

Что же значит понять философа? Объективно воспроизвести его «доксу», откопать его интуитивную «догму», его скрытую веру или же дать сказать ему в продолжающемся со-философствовании, вызывая, быть может, еще неслыханные его слова, пробуждая неожиданные духовные энергии и смыслы? Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы понимаем вообще, что такое философия и что делает человек, занимаясь ею.

Иван Карамазов, как мы помним, — из тех людей, которым надобно мысль разрешить, а не миллион приобрести. Философия и растет отсюда, из этой онтологической муки, которой жив человек. В корне своем она — со всеми ее «космологиями», «логиками» и «гносеологиями» — есть это «разрешение мысли», решающей наше бытие. Не решение представлено в философской системе, а решение. И если мы знаем — точно и объективно — миллион философских «докс», мы обладаем золотым капиталом образования, но ничего не знаем о философии. Лишь озадачившись впервые, точнее, впервые открыв свою изначальную и сокровенную озадаченность мыслью, которую надобно разрешить, мы разом открыли для себя вход — правда, только вход — во все философии. Ибо сколь бы стара, оригинальна, технически разработана и систематически развита ни была философская система, она представляет собой форму философствования, детальную форму и сложную технику решения изначальной мысли, развернутое стояние фундаментального вопроса... Или все же ответа?

Что такое философия? Если мышление это «разговор души с самой собой» (Платон), если наш разговор с собой не сразу оборвется, чтобы поскорее перейти к делу или к «жизни», если в размышлении о «деле жизни» как-никак мыслящего существа он зайдет далеко, так далеко, что коснется «первого и последнего», и мы увидим, что тут вопрос не только не разрешится, но впервые, собственно, открывается во всей своей вопросительности, — тогда мы на пороге философии. Тогда мы, быть может, сумеем увидеть в великих метафизических системах не нелепый плод самонадеянной и «отвлеченной» мысли, а следы крупного разговора, который ведут с самим собой и только потому с другими. Но как

же *быть*? Не в мышлении же *бытие*! Разве философия не ведет свои разговоры, не продумывает жизнь, чтобы именно *знать*, как *быть*? Так что же все-таки философия: нескончаемые разговоры, озадачивающие сократические беседы, или — «Законы», умозрение «софийного устройства»?

Если верно второе, каждый философский мир представляет собой интеллектуальную монаду, раскрывающую некую фундаментальную «догму», интуицию или мистический опыт, источник которых не может стать темой разговора внутри определяемой этими «началами» философии. Сокровенная предпосылка делает философскую систему непроницаемой для «иноверцев» и представляет ей иные философские системы принципиальными недоразумениями, а то и ересями. Но если философская система есть реплика в неизбывном философском разговоре, если они рождаются в несчастном, конститутивном для человеческого бытия как такового вопросе и возвращают нас к нему, — в этом вопрошании разные философии, эти самобытные умы сообщены друг другу, имеют место для взаимопонимания. В таком случае именно началом, принципом своим философии связаны, сообщены, а не разделены.

В этом экзистенциальном истоке философии, в радикальной озадаченности, в обращенности всем существом в существеннейший вопрос, разрешить который оказывается нужнее, чем даже жизнь сохранить, нетрудно распознать то самое изумление, которое, по согласному слову Платона и Аристотеля, в самом деле образует начало философии, тот философский «патос», ту настроенность ума, вне которых все сказанное философом перестает быть философией. Если ум и сама плоть наша не изменились, охваченные этим «патосом», никакая филология, текстология, культурология и социология, никакое знание архивов и биографии философа не помогут. Все эти знания будут говорить нам о другом.

В философии как раскрытии радикальной озадаченности, образующей жизненное средоточие человеческого бытия, все философии, под какими бы масками они ни существовали (какими бы «измами» ни нарицались), сбрасывают их и открывают свои собственные философские лица. Это ситуация их личной встречи, собеседования, спора, тяжбы, когда открывается, что все они суть лишь персонажи в единой «трагедии ума, где героями выступают идеи, а сценою служит сознание». ¹ Перед лицом русской филосо-

¹ Флоренский П. А. Космологические антиномии И. Канта (лекция, прочитанная 17. IX. 1908 г.) // Богословский вестник. 1908. С. 612 (Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 20). Разумеется скрытая ссылка на Достоевского.

фии кантовская открывается своей равномошной экзистенциальностью, из нее вдруг выпрыгивает черт, в ней открываются метафизические бездны... А что происходит с русской «софией»? Перед лицом этого «черта» не открываются ли в ней некие новые черты, сокровенные умыслы и пристрастия? Может быть, обличительный пафос идеологической борьбы как раз замазывает разумное лицо, загораживает его личиной, причем не только лицо «врага», но и свое собственное?

Нет философии без философствования. Но нельзя философствовать, не софилософствуя, не держа в себе, по словам С. Н. Трубецкого, собор со всеми другими, кто философствовал, кто по-своему разрешал ту же мучительную мысль человеческого существования. К этому началу, к изначальному из-умлению сходятся различнейшие пути философской мысли, и здесь надо искать вразумительных оснований ее расхождений. В этом же начале коренится расхождение *софии-философии* и *софии-метафизики* или, попросту, *философии* и *теософии*.¹

Мы подошли вплотную к сути занимающего нас спора. Мы отыскиали его возможность в средоточии философской ситуации. Мы можем сделать еще один «априорный» шаг, позволяющий предугадать философскую природу кантовского черта.

Кто знает, чем в действительности занимались так называемые досократики? Но всем известно, что именует философствованием Сократ: приставание к «мудрецам» с вопросами об их мудрости. С недоумением услышав от бога (через пифию), что он самый мудрый человек, Сократ вскоре понял: дело только в том, что общепризнанные «мудрецы» думают, будто что-то знают, и только он один *умеет знать*, что ничего не знает. Выяснив это, он, однако, не перестал вдумываться в суть поразившего его обстоятельства, более того, увлекался в размышление над ним других, в том числе и молодежь. Ответственные люди заметили, что высшие ценности, которыми держится их мудрое благополучие и само государственное общежитие, как бы подвешиваются в воздухе испытующей мысли Сократа, и натурально пришли к соответствующим оргвыводам, ибо высшие интересы Государства и т. д. ... То же, видите ли, своего рода черт...

Я. Голосовкер в своей книге почти цитирует эти слова П. Флоренского. Наконец, такое понимание романов Достоевского разворачивается в серьезную литературоведческую и философскую концепцию М. М. Бахтиным.

¹ В смысле В. Соловьева. См.: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 194. (См. об этом определении ниже).

А разве Сократ не предводитель философского хора? Разве отсутствие сократического духа — ирония к самоуверенной мудрости, майевтический метод (он не выдумывает, не утверждает — дает мысли явиться самой), не знающее пределов вопрошание (единственный путь к глубокой философии), — разве отсутствие этого духа не верный признак ложной мудрости, заботящейся не об истинном, а о благополучном, хотя говорить она может об истине, о Боге и спасении?

Бог, говорит Сократ в своей защитительной речи, «послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил». И если вы, подобно людям, внезапно пробудившимся ото сна, прихлопнете теперь меня, как муху, «тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке» (Платон. Апология Сократа. 31а. Пер. М. С. Соловьева). А что если и в самом деле так называемая мудрость — род духовного сна, а благополучный сон и есть сама мудрость? Поставил же, например, Ю. Лошиц кушетку с Обломовым в центр мироздания.¹

Вот почему самым неприятным и опасным считаются вовсе не догмы философов, пусть и самые рискованные, а сама философия — тревога и беспокойство, назойливое вопрошание, нарушающее спокойную ясность сознания, недоверие как раз к самому неприкосновенному (именно потому, что оно неприкосновенно), сомнение во всем на свете, скепсис, критицизм. «Идея об Истине живет во мне, как „огнь поядающий“, — пишет всерьез испытывавший (не без помощи кантовских антиномий) этот огонь П. Флоренский. — ...Ведь именно это огненное упование на Истину, именно оно плавит своим черным пламенем гремучего газа всякую условную истину, всякое недостоверное положение».² И сколькие, ощущая опасность этого «пирронистического» пламени, в котором сторают все опоры и лежанки человеческого духа, предпочитают какую-никакую, а твердую истину, не видя в ее твердости никакой опасности. Жажда «прямых ответов» на «проклятые вопросы», жажда «руководств к действию» приводят нас, русских, к тому, чтобы скорее уж с Бюхнером и Молешоттом верить в мысль, выделяемую печенью, чем мучиться над вопросом, а что, собственно, значит знать или как возможно бытие?³

¹ Лошиц Ю. И. Гончаров. М., 1977. С. 194—195.

² Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 38.

³ См.: Перцов П. П. Гносеологические недоразумения (По поводу классификации наук Генриха Риккерта) // Вопросы философии и психологии. Кн. 1/96. М., 1909. С. 27—28.

Скажем, сомнение. Кто у нас не клял гамлетизм, раздвоенность, рефлексию, которая непременно «заедает»? Кто не убежден, что это — мучительное и, вообще говоря, подозрительное состояние? Временно оно терпимо, но, затянувшись, свидетельствует о патологии воли. Ведь ищут для того, чтобы найти. Вот же Декарт, говорят нам, сомневался только для того, чтобы в конце концов найти нечто несомненное, абсолютно достоверное, ясное и отчетливое. Разве не так?

Что же, заглянем по случаю к Декарту. Описывая в конце первого «Метафизического размышления» замысел предельного сомнения, доходящего до того, что предполагается, будто не благой Бог, а какой-то злой обманщик нарочно водит меня за нос, Декарт говорит о сомнении: «Эта затея тяжелая и трудная, и какая-то леньность вовлекает меня незаметно в ход моей привычной жизни, и подобно тому, как раб, наслаждающийся во сне воображаемой свободой, боится пробудиться, когда начинает подозревать, что его свобода — сон, и содействует этим приятным иллюзиям, чтобы быть подольше обольщенным, так точно и я незаметно для самого себя возвращаюсь к своим прежним мнениям и страшусь пробудиться от дремоты из боязни, что трудовое бдение, которое последует за этим покоем, вместо того, чтобы внести какой-нибудь свет в познание истины, не будет достаточно даже и для освещения всего мрака затруднений, о которых только что была речь».¹ Как видим, именно в сомнении, в предельном и радикальном сомнении Декарт видит не только собственную *форму мышления*, но и *экзистенциальную задачу*, едва ли не исполнение евангельского завета: «Бди и бодрствуй, ибо Бог придет, как тать в ночи».

Может быть, истина и существует только в этом пламени, только в глубинной экзистенциальной тревоге, в трудном бодрствовании изначального философского изумления, сомнения, вопрошания, — в том начале, в котором не только впервые начинается философия, но которым она постоянно держится и возрождается? Может быть, это методическое, *абсолютное сомнение* и есть единственно необходимое условие возможной метафизики, т. е. условие возможного присутствия самого ее «предмета»: *абсолютного*? Не в преодолении сомнения, а в предельном напряжении бодрствующего сомнения касаемся мы того, что мета-физично (мета-психично, мета-логично)? Более того, может быть, только в таком бодрствовании и ожидании неожиданного мы можем

встретиться с тем, от чего мы плотно загорожены идолами, возводимыми нашей жадной гарантированного благополучия?

Легко догадаться, что в этот дух философии, в ее экзистенциальное начало я включаю — наряду с сократовской иронией и картезианским сомнением — кантовский критицизм, тот вопрос, под который он поставил догматическую метафизику. Не метафизику стремится устранить Кант, а метафизический идол разума. Устраняя идол (иллюзию) разума, он открывает собственное пространство «мета».

Дьявольская диалектика состоит вовсе не в антиномиях и апориях разума, а в том, что дорога в ад мостится благими намерениями, спасительными идеями, абсолютными истинами, богоподобными идолами. Идол возникает там, где метафизический горизонт закрывается, где абсолютное дается — неважно, натурально или мистически, — где оно так или иначе прямо встраивается в мир.

Кант видел задачу «Критики» не в упразднении метафизики на манер, скажем, позитивистов, а как раз наоборот — в ее обосновании. И это — типично философская задача: обосновать каким-то образом то, что является основанием всего обоснованного вообще.¹ «Критика» возвращает метафизику, ставшую просто *метафизикой*, теорией мета-объектов, сверхчувственных вещей, в философское состояние, обращает ее в философию.² Метафизические «предметы» некоторым образом действительно нельзя знать, но уяснение разумом природы этого «нельзя» многое позволяет понять в природе метафизических «предметов».

Так намечается один из важных поворотов в споре наших ведущих персонажей. Мы видим, что речь идет о разном отноше-

¹ Когда, например, С. Булгаков в своем варианте теодицеи («Свет вечерний») задается исходным вопросом: «Как возможна религия?», он занимает критическую позицию, парадоксальную позицию философа, желающего обосновать абсолютное обоснование. Пространство подобного априорного обоснования располагается как бы «за» обосновываемым, которое оказывается здесь лишь возможным. Между тем С. Булгаков стремится ввести читателя в религию, имеющую до крайности мало общего с «религией в пределах только разума». Нет ничего удивительного в том, что он отвечает на свой вопрос и строит последующее изложение в феноменологическом ключе, раскрывая содержание религиозного опыта, абсолютно предпосланного дальнейшему анализу.

² См. подробнее обсуждение этой основной проблемы метафизики М. Хайдеггером в лекциях «Основные понятия метафизики» (*Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Gesamtausgabe. Abt. 11. Bd 29—30. Frankfurt am Main, 1983. См. русский перевод первых глав: Вопросы философии. 1989. № 9).*

нии — *теософском* и *философском* — к их общему «предмету» — «софии». С одной стороны, перед нами органическая система высшего знания, систематическое тайноведение, с другой — знание о незнании Сократа, ученое незнание Н. Кузанского, бодрствование Р. Декарта в радикальном сомнении, критический суд разума с самим собой И. Канта. Теософия — это метафизика, поскольку она традиционно *метафизична*, разворачивается как монументальная и монистическая разумная система, как *теория-умозрение* самой реальности, имеющая в виду соответствующий «праксис»: *софийную жизнь* (культ П. Флоренского, *миф* А. Лосева). Метафизика же, поскольку она обращается *философией*, как раз наоборот — ставит человека в напряженное отношение отстраненности и стремления к тому, что становится воплощенной *софией*. «Филия» фило-софии стремится не обладать — рационально или тайно — некой *сущей* софией, а *оставить место* возможному, это *благорасположение, благоприятствие* явлению мудрости как неведомому, бесконечная открытость. Метафизика хочет надежно знать, как раз и навсегда встроиться в бытие само по себе и уже не думать, а только быть — определенно и несомненно. Так, к примеру, по Флоренскому, в формах абсолютного культа человек движется с той же онтологической естественностью, с какой дерево растет в природе. Разумеется, установка Канта противна этой онтологии,¹ но поэтому же и жизненно необходима, если только мы не хотим, чтобы последнее дыхание философии — и не только философии — исчезло в этом монументальном онтологизме. Правда, для этого саму философию Канта надо понять как форму *онтологии*.

Нетрудно заметить, что я пока выступаю в роли *advocatus diaboli*. Я пытаюсь разглядеть в страшной физиономии, намалеванной нашими художниками и философами, черты разумного лица. Если не отрешиваться от Канта, не загонять его в «субъективизм», «иллюзионизм», «агностицизм» — может быть, и русская метафизика лучше поймет бытийный смысл философии. А стало быть, и саму жизнь.

¹ «Совершенно просто отмечаю, что кантова философия обязана своим существованием протестантскому культо-борству, что у нее нет никакого собственного содержания и что с падением культо-центризма, т. е. религии, кантианство как таковое, в своих устремлениях, разлетается без остатка...» (Флоренский П. Философия культа. С. 105—106).

III

В истории русской религиозной философии есть небольшое сочинение, само как бы начинающее ее и на редкость ясно и емко формулирующее ее внутреннее начало. Я имею в виду уже упоминавшуюся статью Ивана Киреевского «О новых началах философии».

Для Киреевского западная философия, за редким исключением, представляет собой историю мышления, которое он, а вслед за ним и вся русская философия этой традиции называет *отвлеченным*. Появление этой философии отвлеченного мышления он объясняет последовательным отвлечением, во-первых, латинской церкви от православия, во-вторых, отвлечением реформации от церковного предания и, наконец, отвлечением разума от веры в Новое время. Предельное развитие отвлеченный разум получил в системе Гегеля, вместе с которой он осознал свою внутреннюю несамодостаточность. Стремясь быть самим собой — царством логичной, повсюду связанной, проницаемой и ясной для себя мысли, способной отвечать собственным бытием за все свои «следовательно», «необходимо», «очевидно», разум должен «снять» все посторонние, внешние, навязываемые или напрашивающиеся предпосылки и сделать их своими, им самим порожденными и положенными. Отсюда и «отвлечение». Последней предпосылкой остается, однако, исходное предположение, а именно предположение самого бытия мысли, и внутренняя логика, собственная природа мысли требует снятия также и этой предпосылки. Мышление должно рискнуть отрицать себя, потерять себя в бытии, которое непосредственно не является бытием мысли. Мышление должно задаться предельным вопросом: как оно возможно, как возможно само бытие мысли? Как в мире, в бытии возможно некое существо, которое способно мыслить, т. е. *не знать, как быть* (да и вообще: быть или не быть). Только поставив вопрос так, мысль может надеяться обрести свое предельное обоснование и *онтологическое* начало.

Форму «отвлеченного», вращающегося в себе разума Шеллинг назвал *отрицательной философией* и, выдвинув идею *философии положительной*, поставил вопрос об утверждении новых начал философии. На первых порах Шеллинг (как и Гегель) строил онтологическое обоснование мышления в форме натурфилософии. Породить «дух» из натурфилософской «природы» ничего не стоило, поскольку она сама конструировалась по образцу «духа». Мысль, коренящаяся, начинающаяся в бытии, несущая в себе это

неустранимое начало, равно как и бытие, чреватое мыслью, но не исчезающее в ней, требует изменения понятия и самого феноменологического базиса мышления. Новую феноменологию онтологической мысли Шеллинг искал сначала в искусстве. Но на последнем этапе философствования он поставил в центр понятия *мифа* и *откровения*, издавна определявшие его интуицию. Предпосылки новой формы философии Шеллинг нашел в мифе как общечеловеческом предании первобытного божественного откровения. Чистая же, интеллектуально просвещенная форма откровения бытия явлена христианством, которое поэтому и должно быть предположено философской мыслью в качестве своего истинного сверхмыслительного начала. «Поэтому я думаю, — заключал И. Киреевский, — что философия Немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древне-Русской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума».¹

Эти новые начала открыты теперь и осмыслены предельно образованным и философски рафинированным разумом, а потому оказываются подлинно философскими началами. Вместе с тем по своему сокровенному смыслу начала эти остаются доступными всякому верующему сердцу, ибо они соответствуют его глубочайшему «сокровищу». Верующему разуму оказываются доступны и зримы недра вещей, ибо само умное зрение в этом случае, как писал П. А. Флоренский, «определяется живым и творческим актом веры, который в свою очередь зависит от целостной системы нашей мысли, или, точнее и глубже, — от строения нашего духа, — определяемого в последней глубине абсолютною реальностью, на которой ориентируется наше сердце».²

Таким образом, разум своим собственным ходом вовлекается в нечто глубоко жизненное, «практическое». В своем естественном философском усилии собрать себя воедино и обосновать собственные основания разум столь же естественно находит в качестве такого обосновывающего основания нечто вне- или сверх-разумное, бытийное, что дается ему как внешний регулятив и пронизывает его сокровенным смыслом. Разум не просто удостоверяет

веру, как бы отсылая к ней как началу начал, он целиком, во всем своем составе внутренне преобразуется, становится верующим разумом, обретает ту «внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания, превосходящего формальность логического сцепления, совершает движение мышления, постоянно сопровождает его, носится, так сказать, над выражением мысли и сообщает ей смысл, не вмещимый внешним определением, и результаты, не зависимые от наружной формы».¹

Разум находит в средоточии собственной истины ее трансцендентный корень и укореняется в самой Истине, которая в нем уже не обосновывается, а раскрывается. Разум становится самим собой, обретает сущностную целостность, возвращает свое целомудрие, сосредоточиваясь во всеобъемлющем созерцании веры, а отсюда, стоя на этом основании и проникаясь самой откровенной Истиной, объемлет весь состав личности, образования, умений. Так вера вразумляет сам разум, а верующий разум осмысляет, делает разумной и цельной всю жизнь человека. Подобное понимание разумной личности и верующего мышления И. Киреевский нашел в православии и конкретнее — в христианском святоотеческом учении.²

Нетрудно отсюда заключить, что в основе всякого умонастроения и всякой философии — будь она мистическая, рациональная, материалистическая или даже атеистическая — лежит особый, *религиозный по природе* опыт, ибо «философия... рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры».³

Итак, мы можем выделить три основные грани верующего мышления, три его внутренне связанных определения. Во-первых, это мышление не отвлеченное, не самостийное, а как бы встроенное в жизнь веры, внутренний опыт которой им раскрывается. Во-вторых, это живое знание, экзистенциально осмысленное, не функция обособленного познания, а умное раскрытие целостной личности. В-третьих, это цельное знание, пронизывающее и собирающее воедино все способности человека — познавательные, эстетические, волевые — и все его занятия. Философия оказывается посредником между центральным средоточием сверхразумной веры и многообразием внеразумной жизни.

Не будет большой смелостью утверждать, что, следуя И. Киреевскому, мы подошли к уяснению самого начала русской ре-

¹ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 264.

² Флоренский П. А. Из богословского наследия. С. 226 (Флоренский П. А. Философия культа. С. 268).

¹ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 263.

² Там же. С. 239.

³ Там же. С. 246.

лигиозной философии как философии. Первым развитием идей И. Киреевского представляются нам философские разработки В. Соловьева в 70-е годы («Критика отвлеченных начал», «Кризис западной философии», «Философские начала цельного знания»). Высшее единство в сфере знания, определяемое теологическим или мистическим началом, В. Соловьев называет, в частности, свободной теософией. «Свободная теософия или цельное знание, — пишет он в «Философских началах», — не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений — мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой».¹ Три составные части свободной теософии составляют традиционно логика, метафизика и этика, только определенные как органические, что значит опять-таки — охваченные высшим теологическим единством.

Не составит особого труда отыскать соответствующий ход рассуждений, обнаруживающий религиозный корень любой серьезной философии и выводящий именно христианскую философию в качестве высшей формы жизненного разума у других русских мыслителей этой традиции. Разумеется, здесь кроется множество разных оборотов мысли и новых фундаментальных понятий. Всеединство — коренное понятие позднейшей метафизики, соловьевская историософия, софиология С. Булгакова, символизм и философия культа П. Флоренского, апофатический панентеизм С. Франка — все это должно было быть открыто и развито, но открыто в том же начале, выращено из этого же корня: как разносторонние и разнонаправленные раскрытия опыта православной веры, изнутри вразумляющей философский разум. И добавим, превращающей его в нечто другое, чем философия:² в теософию, историософию, софиологию, симвоологию, мифологию...

Остановлюсь здесь только еще на одной, на мой взгляд, весьма существенной работе, имеющей, как увидим, прямое отношение к

¹ Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 194.

² «Проблематичность — такова природа всякого объекта философии: любовь выражается здесь в философском сомнении и рефлексии, в вопросительном знаке, поставленном над данным понятием и превращающем его в проблему... В этом своем проблематизме философия по существу своему есть неутолимая и всегда распалемая „любовь к Софии“: найдя удовлетворение, она замерла бы и прекратила бы свое существование» (Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 76).

нашему спору. В 1920—1921 гг. С. Н. Булгаков написал книгу, изданную впоследствии на немецком языке и лишь недавно опубликованную по-русски, — «Трагедия философии».¹ Речь здесь, как и у И. Киреевского, идет о внутренних границах разума, открытие которых делает его впервые философски озадаченным.

Философию С. Булгаков понимает как стремление «голового» разума к построению рациональной метафизической системы. Рациональной — значит, монистически развернутой из собственно умно установленных начал, всюду для себя прозрачной системы универсального знания. Центральный парадокс систематической мысли (метафизики) С. Булгаков видит в том, что, будучи мышлением кого-то, о чем-то и зачем-то, она тем не менее не может по замыслу своему ничего принимать в качестве данного и заданного — внешне или внутренне, натурально или откровенно. Начинаясь и развертываясь в определенном опыте, с определенными предпосылками, систематическая мысль хочет получить все данное как бы из собственных рук, понять из оснований, ею самую обоснованных, увидеть изнутри собственного мира.

В таком виде философия оказывается прямым соперником богословия и соответственно религиозного (впрочем, и всякого жизненно мудрого, опытного) мировоззрения. В гордой претензии выдумать весь мир из себя, вычислить и дедуцировать все его тайны отвлеченный (от реального опыта жизни в мире) разум натурально терпит крах, мягко говоря, впадает в заблуждение. История философии и есть не что иное, как история такого рода рационалистических блужданий и неизбежных крушений: трагедия человеческого самомнения. Философы, такие как Гераклит или Платон, порою сознавали трагическую обреченность философии. Вот и Кант «подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился».²

Опыт жизни в мире, опыт бесконечного и таинственного содержания, захватывающий всего человека — телесно, душевно, страстно, — опыт, в который с самого начала погружена мысль человека, не может ею игнорироваться. Это мысль понимается изнутри опытно переживаемой жизни, а не жизнь конструируется мыслью. Всякому разумному познанию предшествует самооткро-

¹ Булгаков С. Н. Трагедия философии // Вестник РСХД, № 101—102. Париж; Нью-Йорк, 1971. С. 87—108 (см. также: Булгаков С. Н. Философский смысл троичности // Вопросы философии. 1989. № 12). Полностью «Трагедия философии» опубликована в изд.: Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 311—518.

² Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 314.

вание сущего. «Эмпиризм есть настоящая гносеология жизни, откровения тайн, каковым всегда является познание действительности и мышление о ней».¹ *Опытность* мысли, т. е. умение принять во внимание, включить в понимание тайну немысленного, постижимого бытия, с одной стороны, и метафизическая *идея* знания — самоосновательного, всеобщего, необходимого, предполагающего полную автономию мысли, — с другой, противоречат друг другу. Но по отношению к изначальному опыту основание, обеспечивающее универсальность, всеобщность метафизической мысли, всегда есть абстракция, упрощение, произвольный *выбор* и догматическая абсолютизация какой-то стороны. Если полагать, что бесконечное содержание полнее всего дано в мистическом опыте веры и как-то схвачено парадоксами ее догматики, то вся история философии — точнее же сказать, метафизики — представляется историей его односторонних *рационализаций*. «В этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология. Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспосабливается к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается».²

В отличие от И. Киреевского С. Булгаков подходит к делу не историко-философски, а собственно логически, путем анализа *формы* первичного суждения-высказывания.

Если представить элементарное онто-логическое суждение в виде «Я есмь нечто», можно заметить, что бесконечность содержания таится здесь во всех трех моментах. «Я» — это бытийное место-имение, «мистический жест», указующий несказуемый субъект, сокровенное подлежащее, сущевительное. «Нечто» — *сказуемое* бытие подлежащего сущевительного, как оно *сказывается, чем оказывается*. «Есть» — субстанциальное бытие, жизнь сущего как *связь* изречения и молчания, сказывания и сокращения, явствования и мрака.³ Таковы три «ипостаси», три «корня бытия» или тройное раскрытие изначальной онтологической тайны: ноуменальное Я, несказуемое подлежащее Я-сказуемого, собственное имя этого местоимения, реальный субъект разумения, не сов-

¹ Там же. С. 315.

² Там же. С. 317.

³ Детальнее этот лингвоонтологический анализ предложения выполнен С. Булгаковым в его поздней (1953 г.) работе «Философия имени». См.: Булгаков С. Н. Философия имени. Paris: YMCA-Press, 1953. Ч. II. Речь и слово (см. также: Булгаков С. Н. Философия имени. Б. м. Изд-во «КаИр», 1997).

падающий с логически определенным субъектом; «нечто», «не-Я», бытийный «субъект» всего высказывания, опровергающий и исключаящий первый, другое подлежащее всего высказывания, представляющее онтологическую природу первого субъекта; само бытие как связь, как сказанное единство логически и онтологически расчлененных субъектов, связь как осмысленное событие бытия, а не пустая связка высказывания. Онтологическая троичность, отвечающая троичности богословской: Отец—Сын (Слово)—Дух (Связь). Вот что сказывается в онтологическом суждении, и вот что утаивается в нем.

Философия же (метафизика) отрекается от этого триединства и уклоняется в сторону так или иначе истолкованного единства, но вместо единицы каждый раз получает нуль. Мысль как таковая во всем ее логическом систематизме и метафизической универсальности есть сказуемое и только сказуемое. Ее собственное строение, где «Я» и «не-Я» противоречат друг другу, а связка «есть» противоречит этому их противоречию, указывает на несказанное, трансцендентное подлежащее. «Сверх- или внелогический исход мысли оказывается и антилогическим, иначе можно [это] сказать, что предмет мысли — субстанция, сущее — не имманентен мысли {...}, но ей трансцендентен, представляет в отношении мысли заумную тайну, которую нащупывает и сам разум, ориентируясь в своих же собственных основах».¹ Таким образом, на место догматического рационализма, лежащего в основе ересей, встает «критический антиномизм».²

Вот любопытное наименование, звучит совсем по-кантовски. И правда, оглянувшись на только что прочитанный текст, повсюду заметим присутствие формул и категорий Канта. Не столь решительно, как П. Флоренский, С. Булгаков оспаривает и «преодолевает» Канта, но преодолев, все еще мыслит его категориями. Как и П. Флоренский.

Я изложил ход мысли С. Булгакова почти реферативно. Его нетрудно согласовать с рассуждениями И. Киреевского, вообще встроить в рассматриваемую нами традицию.³ Логически конкретнее и богаче выявлена здесь самокритика метафизического

¹ Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. I. С. 327.

² Там же. С. 328.

³ Вообще, С. Булгаков во многом идет тут по стопам П. Флоренского. Еще в «Столпе» мы прочтем: «Ересь, даже мистическая, есть рассудочная односторонность, утверждающая себя как все. Αἵρεσις — выбор; избрание, склонность или расположение к чему-нибудь, затем избранное, избранный образ мыслей и, отсюда, — партия, секта, философская школа...» (Указ. соч. С. 161).

разума как отвлекающегося от фундаментального опыта и внутренне вновь с неизбежностью вовлекающегося в него. Метафизика схватывается в тех логических точках, где она собственным ходом выводит к внелогическому, в тех предельных ситуациях, где она как бы граничит со сверхлогическим.

Здесь-то, на этих границах и пределах, в самом деле обитает философия, они и составляют содержание собственно философских проблем. Впрочем, эта собственная суть философии как раз и упускается из виду нашими мыслителями, поскольку загораживается идеей философии как метафизически-мировоззренческой доктрины, образом цельного знания, не фило-софии, а тео-софии. Они, безусловно, философствуют, но чаще всего не замечают, что граница между рациональной метафизикой и сверхрациональным откровением имеет *внутреннее* измерение, измерение *собственно философское*. Философию либо отождествляют с метафизикой и справедливо критикуют ее рациональное самодовольство, либо растворяют в сверхрациональном мистическом *вёдении*. За монстром рациональной метафизики упускается из виду парадоксальный смысл собственно философских проблем. Между тем эту парадоксальность можно было бы заметить, если бы С. Булгаков, например, вдумался в постановку собственного *критического* вопроса: «Как возможна религия?». Религия *есть*, как есть математика и физика (о возможности которых ставил вопрос Кант), как есть искусство, история..., как есть, наконец, само бытие. Вопрос философии: *как это все возможно?* Продуманный чуть глубже, вопрос этот перестанет казаться поставленным философией с какой-то своей «критической» стороны. Мы поймем, что смысл философии вообще не в построении метафизической теории мира, рационалистической или теософской, не важно, а в исследовании этих онтологических *возможностей*. Философия, говоря на языке Булгакова, обращает «сказуемое» мира в *вопрос* о его «подлежащем», она не только что не снимает загадку бытия, напротив, каждый раз конкретно ее задает. Ее расхождение с верой (в изложении наших мыслителей) в том, что там, где вера совершает прыжок в сверхрациональное *знание*, и *бытие* в культе полностью снимает ту коренную онтологическую *озадаченность*, которая и есть основание мышления, основание человека как существа мыслящего, философия эту озадаченность восстанавливает, продолжая *спрашивать*: как возможно то, что дано, что всегда уже открылось в самооткровении сущего.

Обратим еще раз внимание на то наименование, которое С. Булгаков дает философии: критический антиномизм. Как ни

странно, а имя это ближайшим образом подходит философии И. Канта. Здесь ход религиозно центрированной мысли ближе всего к кантовскому критицизму. Здесь очерчивается поприще возможного столкновения и предмет раздора. Мы оказываемся не в конце пути, ведущего к храму, а на перекрестке, в неопределенной точке выбора возможностей дальнейшего движения, быть может, даже в противоположном направлении — в точке *метафизической свободы*. Отсюда и энергия полемики, переходящей порою в открытый антагонизм, свидетельства которого мы уже приводили.

К мета-физическому можно подойти только как к мета-логическому. К этой сфере, к этим «новым началам» мысли подводит только философская самокритика разума. Развитие западной рационалистически отвлеченной (абстрактной) метафизики и последовательный логический анализ метафизического суждения согласно приводят автономный разум к открытию «новых начал», истинных пред-посылок. Необходимость такой критической пропедевтики («пролегомены ко всякой возможной метафизике») осознана, стало быть, русской философией не хуже Канта. С особой ясностью собственно метафизический (не только пропедевтический) смысл такой «отрицательной» работы разума раскрыт в апофатической онтологии С. Л. Франка. Как мы могли убедиться, близкий ход мысли привел и П. А. Флоренского к его известному, часто столь превратно толкуемому антиномизму.

Не в идее критики, стало быть, дело, а в том, что открывается мысли, просвещенной этой критикой, — в самой метафизике. Там, где Канту видится ноуменальный мрак «вещи в себе», русским мыслителям сияет свет откровенной истины. Там, где кантовский чистый (теоретический) разум как бы повисает в воздухе безосновности, русские мыслители совершают прыжок, обретают абсолютную сверхразумную основу, причем не какую-то «религию в пределах только разума», а точное православие со всем святоотеческим наследием, и «припоминают», что всегда уже на ней стояли. Словом, там, где Кант путем критики научного (в строгом, новоевропейском смысле слова) разума входит в сферу собственно философии, русские мыслители становятся теософами, софиологами, богословами. Изменяется сама ориентация мысли, ее центр переносится изнутри автономного разума в Истину саму по себе, которая подлежит раскрытию, разъяснению, членораздельному выговариванию в логосе уже не фило-софски вопрошающего (томящегося по мудрости), а теософски *знающего* разума.

Такова основа противостояния. П. А. Флоренский, в своем неустоимом оспаривании «Столпа злобы богопротивная», пожалуй

наиболее основательно продумавший эту оппозицию теоцентрической и автоцентрической ориентировки разума, находит ее философское воплощение в противопоставлении философии Канта традиционному платонизму европейской метафизики. «Два имени, — говорит П. Флоренский, — подобно двум кризисам в жизни отдельного человека — разграничивают возрасты европейской мысли. Платон и Кант — вот эти два водораздела, отделяющие неведомое, теряющееся в космогониях седой древности начало философии от ее конца, которым еще чревато неисследимое будущее».¹ Последним и наиболее блестящим платоником был, по мнению П. Флоренского, Лейбниц. Ополчаясь против Лейбница, Кант в действительности сводил счеты со всей европейской философией. «Принцип истины от человека столкнулся с принципом истины от Бога. Само-познание — с Бого-познанием. Дальнее с неслыханной силою противостало горнему».²

Так говорил П. Флоренский в 1908 г., так думал и позже. В «Философии культа» он по ряду характерных и принципиальных моментов сопоставляет учения (и саму жизнь) Платона и Канта, чтобы прийти к выводу: «Платон и Кант соотносятся между собою как печать и отпечаток; все, что есть у одного, есть и у другого, но выпуклости одного — есть вогнутости другого, пустоты другого. Один есть плюс, а другой есть минус».³ Взять, к примеру, одно из центральных понятий и Платона и Канта — идею. Если для Платона идея есть онтологический, теряющийся в недрах мифа корень мысли, то для Канта — это «проблематическое расширение разума», теряющееся в ноуменальной пустоте. Чтобы получить основание, ей приходится апеллировать к «доброй воле» человека...

IV

Присмотримся поближе к этому водоразделу.

Христиански осмысленный платонизм был осознан русскими мыслителями, более всего С. Булгаковым и П. Флоренским, как *софиесловие*. «Мир тварный существует, имея своей основой мир идей, его озаряющий, иначе говоря, он софиен, вот величайшая, содержательнейшая и важнейшая истина о мире, сущность космо-

дицеи платонизма»,¹ — констатирует С. Булгаков. Идеи суть умопостижимые первообразы самого сущего, реальные основания его бытия, только потому они суть также и основания его возможного разумения. Только потому, что в основе мира лежит божественный замысел и ему внутренне присуща логичная членораздельность и целокупный смысл, только потому, что сущее в самом себе устроено премудро, софийно, возможен философский эрос, возможно разумение мира и сам человеческий разум — не частная способность, а способ реального включения всего человеческого существа в божественный замысел о мире. Конкретные, умнопрактические формы вхождения человека в истинный, софийный космос суть, по Флоренскому, формы культа — поистине чистые формы бытия, жизни и разумения. Здесь обретается и «чистый» разум, определяется его архитектоника, умные созерцания, априорные категории и совершенные идеи.

В таком-то истолковании платонизм и утверждает П. Флоренским как универсальный образец положительной философии («плюс»). Философия же Канта, замыкающая человека в его собственном конечном разуме и ставящая его перед лицом неведомого мира, оказывается «столпом» отрицательной философии («минус»).

Человеческий разум дан — как возможно познание внеразумного бытия? Таков, вроде бы, основной (гносеологический) вопрос Канта. Но позволительно спросить, как возможен сам человеческий разум?² Ведь только «сама Истина, — цитирует Флоренский св. Макария Великого, — побуждает человека искать Истину».³ Только потому, что истина есть и как-то уже открыта (откровенна), возможно ее разумение и, стало быть, сам разум.

Противоположность позиций выражена П. Флоренским со свойственной ему решительностью и «онтологической ясностью»,⁴ но подобная оценка кантовского «субъективизма» — едва ли не общее место русской философии по меньшей мере со времен В. Соловьева.⁵ «Догматизм „Критики чистого разума“, — утверждает, например, Е. Н. Трубецкой в своем „Опыте преодоления Канта“, — выражается в том, что... (Кант. — А. А.) догматически предполагает, что человеческий субъект — центральное светило в

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 216.

² Флоренский П. А. Вступительное слово. С. 7—8.

³ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 68.

⁴ «Истина определяет Разум наш. Кант же — кланяется изделию рук своих» (Флоренский П. А. Философия культа. С. 113).

⁵ См.: Эрих В. Ф. Гносеология В. С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 129—206.

¹ Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 3.

² Там же.

³ Флоренский П. А. Философия культа. С. 109.

познании — верховное начало всего познавательного процесса — источник всех познавательных принципов, с которыми должны соотнобразовываться не только его мысль, но и сама предметная действительность».¹

Небольшой штрих, сравнение со светилом, наводит здесь на размышления.² Кант говорил, что он совершает коперниканский переворот в метафизике. Но ведь Коперник как раз отделил «светило», центр от точки зрения человека, он сумел посмотреть на мир, на хорошо закругленный метафизический мир — со стороны и увидел... конструкцию разума, которую следовало отныне методично отделять от бытия, не сконструированного, а лишь познаваемого с помощью таких конструкций. И если Кант занят критикой познающего разума, то спрашивается: с какой точки зрения, с какой позиции он может вести эту критику? Где располагается это критическое место? Ясно, что вне критикуемого «объекта», вне мира познающего субъекта, в ноуменальной сфере вещей в себе, попросту сказать — в философском мышлении, исследующем возможные основания познания, т. е. именно возможности *бытия* познающего разума. Как это возможно — познание вещей?

Значит, оппозиция описана все-таки не совсем точно. Центр критической философии Канта не в познающем субъекте, а в проблематической сфере его возможных оснований. Критический разум — это не разум теоретический, но и не разум практический («положительный»), а тот *единый разум*, который может получить теоретическое или практическое «применение», — сфера собственно философии, сфера чистых возможностей, простая граница между теоретическим и практическим, как бы *ничто*. Здесь место принципиальных размежеваний, быть может гораздо более радикальных, чем те, о которых мы только что говорили. В самом деле, разве тянет трансцендентальный субъективист, этик формального долга и добропорядочный протестант на роль черта?! Почему, работая в 1918 г. над философией *культы*, П. Флоренский страницу за страницей заполняет опровержением Канта как своего антипода, как культо-борца?

Вернемся же к роковому месту философских размежеваний, к *идее*.

Идеи разума у Канта образуются на основе трансцендентальных умозаключений, имеющих целью обеспечить абсолютное

¹ Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 13.

² Лишь краткости ради пользуюсь я здесь этим сравнением.

единство мыслящего субъекта, завершить ряды обусловленных явлений в безусловной форме теоретического мира и утвердить систему мыслимых предметов в идее абсолютной сущности. Будучи необходимыми предпосылками истинного знания, т. е. завершением возможного опыта, сами идеи не являются, однако, предметами опыта, разум лишь логично умозаключает к ним. Поэтому в мире знания идеи, обеспечивающие безусловность, т. е. истинность этого знания, остаются лишь «как бы» безусловными и таят в себе, как известно, антиномии чистого разума. Опирающийся на них рациональный мир не есть «сам» разум мира, а единая мирообразная мысль мыслящего субъекта о мире самом по себе. Сущее одновременно и определенным образом является в этом рациональном мире и отличается от него, как вещь в себе, — не знаемая, но мыслимая, лишь *имеющаяся в виду* чистым, критически осознавшим себя разумом. Вещь в себе можно поэтому мыслить неким заумным умозаключением, которым философский разум одновременно мыслит границы теоретического ума. Вот почему Кант и приходит к выводу, что «безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, *поскольку мы их не знаем*, т. е. как в вещах в себе...»¹ (курсив мой. — А. А.).

Бытие, попросту говоря, нельзя *знать* так же, как физика знает свой предмет. Физика не может получить метафизическое завершение, а метафизика не может быть простым продолжением физики («естественной» или «сверхъестественной»). Завершающее «мета» остается вечной проблемой, темой нескончаемой философской тяжбы теоретического разума, но «само» метафизическое остается за этим горизонтом. И никакое «самооткровение сущего», никакая эмпирическая или мистическая данность не может словно тайком от разума выдать нам бытие, хотя мы и погружены в него всем своим существом. Мы потому и соотносены со *всем* бытием, с *самим* бытием, а не замкнуты в том, как сущее нам далось, открылось, что онтологически не тождественны с формой этой погруженности, *не совпадаем* с нею и в этом смысле *трансцендентальны* — по бытию, а не по «познавательной способности».

Как видим, «критический антиномизм» Канта в самом деле представляет собой форму отрицательной философии, но природу границы и смысл «положительности» Кант понимает существенно иначе, чем метафизический платонизм, в духе которого Флоренский и Булгаков философски толковали православие. Всем

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1963—1966. Т. 3. С. 90.

известно, разумеется, что «положительным» основанием у Канта служит практический, нравственный императив. Его религиозная тщедушность и вызывала больше всего нареканий. Но мы упустим саму суть дела, если забудем *основание этого основания*. И мы обречены на это упущение, пока не улавливаем *онтологический* смысл кантовской критики и продолжаем ориентироваться на метафизический образ онтологии.

Метафизический проблематизм теоретического разума обнаруживает вовсе не слабость или принципиальную ограниченность человеческого ума. Вовсе не плоский агностицизм декларируется приведенным выше утверждением Канта. А вера, выведенная из «практических соображений», вряд ли способна занять оставленное разумом место. Все эти столь привычные недоразумения сводятся к тому мнению, будто на свой основной вопрос — «как возможна метафизика?» — Кант ответил отрицательно: метафизика невозможна. Между тем точный вопрос Канта: «Как возможна метафизика как наука?» Соответственно ответ: «Как наука метафизика невозможна». Что же он утверждает своей критикой? Только то, как я уже заметил, что метафизическое (Бог, мир, душа) не может быть однозначно встроено в «физическое». Говоря уж совсем грубо, Бог, мир и душа не могут быть предметами *естествознания*.

Под вопрос ставится смысл «мета», смысл трансценденции. Утверждение, что метафизические идеи суть радикальные *проблемы* теоретического разума, само по себе метафизически содержательно. Оно не ограничивает разум, а указывает на необходимость его внутреннего переосмысления и преобразования, когда речь идет о «метафизических предметах». Разум здесь не просто расписывается в своем незнании, нет, он со всей свойственной ему строгостью и точностью узнает, что метафизическое есть нечто, держащее его мир, но не входящее в него.

Естественнонаучный разум стремится устранить все «мета» из своего физического мира, претендуя полностью *натурализовать* метафизику, установить тождество понятия и вещи (в опыте), тождество мысли и действия (в технике). Эти-то *метафизические претензии естественнонаучного разума* и отрицает Кант. *Метафизика — не натуралистична*.

Но в том же позитивном духе, что естествознание со своей техникой, решает вопрос и *платонистская софиология* со своим *мифом*. Только неоплатонистская софиология, напротив, втягивает «мета» в физический мир, претендуя полностью ноуменализировать его, установить тождество понятия и вещи (в символиче-

ском умозрении), тождество мысли и действия (в магии таинств). Критика Канта может быть распространена и на этот вариант *имманентной метафизики*. Об этом у нас и идет речь. Метафизика, можно было бы сказать, не символична, ее «реальность» мета-мифична. Физический позитивизм или мистическая физика одинаково упускают *онтологический смысл* трансцендентальности. И в том и в другом обороте *весь мир* — физический или софийный — требуется (если следовать Канту) понять трансцендентально: абсолютное есть в мире, поскольку оно в нем *не* самооткрывается, но озадачивает, поскольку есть то, что не *есть* мир ни естественный, ни сверхъестественный, ни физический, ни символический.

V

Что же содержательное, «положительное» кроется за метафизическим проблематизмом Канта? Куда выводит, на что указывает загадочное «мета» метафизики? Может ли вообще *проблема* быть основанием, да еще онтологическим?!

Кант с полной определенностью отвечает на эти вопросы: метафизическое не существует в порядке натуральной (или сверхнатуральной) *необходимости*. Бог, мир, душа существуют и умопостигаются только *в горизонте свободы*. Свобода есть ноуменальный корень, онтологическая форма человека, то самое «мета», благодаря которому человек обитает не только в физическом мире. *Как свободный* обладает он бессмертной душой, обитает в осмысленном мире перед лицом живого Бога. *Как свободный* человек способен и разуметь. Свободное открывается свободному, личность — личности, абсолютное — абсолютному (некоторым образом).

Ноумен свободы есть единое основание разума в его теоретическом и практическом применении: экзистенциальное основание разума теоретического и разумное основание нравственной практики. Свобода — это «место» возможного отвлечения от непосредственных данностей и заданностей существования, иными словами, основание возможности мышления вообще, равно как и основание возможности нравственной ответственности за собственное бытие. Это-то основание, это фундаментальное предположение разума и открывается, когда, с логической и этической необходимостью стремясь замкнуть, завершить и онтологически обосновать свой теоретический и нравственный мир, разум находит себя вброшенным, вдвинутым в радикальную *метафизиче-*

скую проблему.¹ Эта проблематическая выдвинутость из собственного мира, несовпадение с миром и есть смысл мета-физического «мета» — онтологическая озадаченность как основание мышления (а не познания). Философская мысль — онтологический проблематизм — «отвлекает» человека от впадения в мир-миф, не дает человеку полностью вовлечься в *знаемый* мир, тем более безвыходный, чем более это *знание* софийно, сакрально.

Вот почему само мышление, отвлеченное мышление, отвлечение в ноумен свободы оказывается не просто частной «способностью» человека, не упражнением метафизиков, а изначальным условием человеческого существования, его необходимой предпосылкой. В средоточии человека кроется эта глубинная «отрешенность» (как говорил Майстер Экхарт), выдвинутость из мира (проблематичность) — будь это мир рациональной метафизики или мистической практики. Человек существует в мире, а не среди вещей и символов, поскольку коренится в этом странном промежутке между естественной необходимостью и моральным законом, в измерении метафизической свободы. Только поэтому он может (и призван) *давать отчет* об основании разумения, вовлекая теоретический разум в тяжбу с самим собой, и *отвечать* за то, что *допустил быть* основанием своего бытия («самооткровением сущего», мистическим опытом или, скажем, общественным бытием, которое определяет сознание), вовлекая в тяжбу с самой собой свою нравственную волю и веру.

Между тем этот проблематический промежуток, зазор между теоретической достоверностью и практической верой, это собственное место человека в бытии, его онтологическая позиция — упускаются из виду легче всего, исчезая в замкнутом мире теоретической или практической мудрости. Тревога, беспокойство, навязчивая вопросительность, исходящие из этой онтологической щели, нарушают ясность рациональной самоуверенности, смущают ясность чистой совести и воспринимаются в мире так или иначе открытой «софии» как софистические ухищрения философов, а то и вовсе как дьявольские козни. Между тем философствование, призванное хранить память об этой изначальной озадаченности, образующей корень человеческого бытия, есть не только принципиальная свобода разума, без которой и вне которой нет и быть не может никакого рационализма вообще, но и, так сказать, разум свободы, форма, в которой свобода оказывается реальным основанием и теоретического, и практического «применения» разума.

¹ «Про-блема» от «про-балло» (греч.) — бросаю, выдвигаю вперед.

Лишенный философствования теоретический разум застывает в догматическую доктрину, утрачивающую всякое чувство реальности. Практический же разум обретает черты не менее догматической системы моральных или ритуальных предписаний, лишенной всякого чутья к реальному человеку, т. е. в корне безнравственной.

Когда философская проницательность замечает, что почва не случайно ушла из-под ног, что открывшийся радикальный проблематизм — не временное замещение, возникает идея практического выбора, экзистенциального решения, прыжка. Такое решение, однако, решает только самого решающего, по существу лишая его той самой остроты философского зрения, которая позволила ему заметить пропасть. Но разве может неуютная бездомность философии противостоять жажде блаженного обитания в доме, как бы воздвигнутом самой мудростью? Мы любовно опишем его архитектуру, инвентаризуем его утварь, осмыслим назначение каждой вещи, их внутреннюю связь и ноуменальную изнанку. А прочее... «Если актом воли мы ориентировали себя, то далее требуется опознание своего акта, „критический” разбор тех основных углов зрения, которые он, безусловно, предполагает и требует, и отвержение каковых было бы вместе — и отвержением самой ориентировки. Эти основные углы зрения будем называть, расширяя значение кантовского термина, — категориями. Они принимаются нами не потому, что о них свидетельствует наш опыт, а потому, что они — не что иное, как раскрытие того основного устройства духа, которое выразилось в избранной ориентировке (...) Но если опыт не вместится в эти углы? — Конечно, это может быть. Но мы уверовали лишь в определенную ориентировку и ее одну признали реальностью. Следовательно, все, что не вместится в углы зрения, под которыми видится опыт из этой взятой нами наперед позиции, — противоречит нашей вере и, значит, как таковое, заранее, а priori признается ирреальным: мы — и видя — не верим, ибо мы верим в сокровище свое».¹

Так мы преодолеваем слишком озадачивающий нас философский промежуток всеразрешающей верой.

Е. Н. Трубецкой в упоминавшейся нами уже книге показывает, как философия преодолевается уже и самой рациональной метафизикой. Абсолютное сознание у Е. Трубецкого настолько объективно, что, так сказать, вообще не ведает о человеке (субъект в нем «преодолен»), оно, как и положено, мало чем отличается от

¹ Флоренский П. А. Философия культа. С. 114.

божественного ума П. Лапласа, поскольку рациональная метафизика понимается им как наука, как мета-, но все же физика.¹ В Абсолютном сознании ноумен человека не представляет собой чего-либо особенного. Абсолютное сознание знает о нем с тем же эпическим спокойствием, с каким оно знает, что «весной X года жаворонки прилетели девятого марта».

* * *

Разумеется, мне удалось — если удалось — наметить только основное направление проблемы, очертить философское «место» того «Страшного суда», который я взялся было разбирать. У философии нет частных проблем, а входить во все ее содержание здесь нет возможности. В заключение вернемся к той книге, которая могла бы послужить наилучшим введением в суть нашей проблемы, а именно к книге Я. Э. Голосовкера «Достоевский и Кант». В одной из последних глав автор обращает внимание на другого героя романа, Дмитрия Федоровича, который «решает» мучительное противоречие Ивана, созерцая обе бездны — бездну веры и бездну неверия — одновременно. Тем самым Митя как бы отказывается от понимания, от метафизического завершения и выбора. Для Мити мир и человек — это какое-то сосуществование, и переход друг в друга, и единство противоположностей: «Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут».²

«Иллюзия непримиримого двоемирия осталась в романе даже тогда, — замечает Я. Голосовкер, — когда Достоевский попытался устранить ее принятием тезиса в лице Зосимы-Алеши и затем примирением двоемирия в лице того же старца Зосимы. Для спасения от вечного колебания на коромысле антиномии автору не оставалось ничего иного, как принять эту иллюзию за реальность, как принять противоречие двоемирия в лице Мити и провозгласить смысл жизни в осуществленном противоречии».³

А как хочется устроиться, наконец, «непротиворечиво», правильно, ладно, когда имеется верное и потому всесильное учение, когда цели ясны, задачи определены и остается только работать на благо, ограждая, разумеется, святое дело от разных «чертей».

1990, 2004 гг.

О ВТОРОМ ИЗМЕРЕНИИ МЫШЛЕНИЯ: ЛЕВ ШЕСТОВ И ФИЛОСОФИЯ

Что такое сочинения Л. Шестова? К какому жанру можно было бы отнести эти свободные размышления? Вопросы, которые всю жизнь мучили Шестова и которыми он по сей день мучит нас, расслышаны им у Шекспира, Достоевского, Толстого — у писателей и поэтов. Но у него нет и речи об эстетике или поэтике «художественных произведений». Эти вопросы звучат для него прямо из глубин бытия (*de profundis*), как если бы мир и вправду был миром трагедии или романов Достоевского, как если бы в том же мире звучали голоса Киркегора, Ницше, Паскаля, Лютера, ап. Павла и самого Писания. Как если бы Литература была продолжением Писания. Радикальный вопрос, вопрос о «корнях всего» (*ῥιζώματα πάντων*) задается и решается, по Шестову, не в богословии, не в метафизике и не в науке, сколь бы «строгой» она ни была, а на пепелище Иова или «за коньячком» у Карамазовых. Сюда — в каморку «подпольного» человека, в русский трактир, в келью отчаявшегося монаха, на суд Иова — вызываются духи великих богословов и метафизиков, здесь привлекаются к ответу Аристотель, Фома Аквинский, Спиноза, Кант, Гегель, Гуссерль...

Серьезное изучение западноевропейской философии, мистики, богословия Шестов начал в 1910 г. Он внимательно штудировал историю греческой философии Эд. Целлера, сочинения Платона, Аристотеля, бл. Августина, Фомы Аквинского, М. Лютера, а также фундаментальные и многотомные труды историков религиозных учений, церкви и западного богословия. Но углубление Шестова в метафизику, схоластику и догматику вовсе не означает, что он преодолел свой радикальный адогматизм и сам стал метафизиком, пусть и сколь угодно критичным. Напротив, всматриваясь в саму метафизику с той пристальностью и художественно изо-

¹ См.: *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. С. 23.

² *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. С. 81.

³ Там же. С. 84.

шренной зоркостью, которую он обрел в опыте Шекспира, Ницше и русской литературы, он лишь углублял и наполнял новой энергией свое исходное постижение, оставаясь «философом-художником», как еще в 1908 г. назвал его Р. Иванов-Разумник.¹ Ни в малой мере не утрачивает он и вкуса к языку, а стиль, похвалы которому он так не любил, часто кажется единственной силой, сообщающей убедительность и смысл его вызывающим парадоксам.

Перед нами критика классической метафизики, однако ни один метафизик традиционного толка не признает сочинения Шестова сколько-нибудь состоятельной критикой. Если это и критика, то вариация той «критики чистого разума», которую, по словам Шестова, осуществил Достоевский.² Иов, Сократ, Плотин, Лютер, Паскаль, Спиноза, Гуссерль... под пером Шестова превращаются в героев Достоевского. Независимо от места и времени проживания, от рода занятий и жанра их произведений персонажи эти сводятся в нескончаемом споре *pro* и *contra* в компании Ивана и Алеши Карамазовых.

Первая книга Л. Шестова, отмечающая начало нового пути, — «*Potestas Clavium*» («Власть ключей»). По замыслу она не что иное, как развитие темы «Легенды о Великом Инквизиторе» Достоевского. Эта легенда, говорит Шестов, «подводит итог двухтысячелетней истории Европы».³ «Власть ключей» — формула, легитимирующая власть папы и Церкви, дает «наместнику Бога на земле» абсолютные права. Инквизитор у Достоевского — самозванец и узурпатор духа, присвоивший власть всеобщего благоустройства силою «чуда, тайны и авторитета». Следуя за Достоевским в своих «странствиях по душам», Шестов повсюду находил следы этого «страшного и умного духа», от которого исходит эта власть, который обманул первых людей в раю, искушал Христа в пустыне и по сей день обещает каждому из нас обеспеченный нравственный миропорядок вместо «Бога живого» и в обмен на опасную, в самом деле, свободу.

¹ Иванов-Разумник Р. И. О смысле жизни. СПб., 1908. С. 166.

² «„Записки из подполья“ не обсуждаются и даже не называются по имени ни в одном философском учебнике. Нет иностранных слов, нет школьной терминологии, нет академического штемпеля: значит, не философия. На самом же деле, если была когда-нибудь сделана „Критика чистого разума“, то ее нужно искать у Достоевского — в „Записках из подполья“ и в его больших романах, целиком из этих записок вышедших» (Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 42).

³ Шестов Л. *Sola fide*. — Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. Париж: YMCA-Press, 1966. С. 112.

Задолго до Достоевского так же взглянул на католическую Церковь Лютер, и Шестов усваивает лютеровское «философствование молотом». Однако вовсе не в Церкви и не в папе видит Шестов корень зла. Сам разум — вот главное открытие Шестова на новом пути, — метафизический разум, которому поклонялись эллинские мудрецы, которому подчинилась Церковь с ее богословием и который воцарился в новые времена под именем всеобщей «строгой науки», — разум, говорящий с авторитетом веры, или вера, обеспечивающая себя авторитетом разума, одним словом, классический метафизический разум и есть тот ум, которым умен «страшный дух». Мир классической метафизики замкнут идеальным горизонтом абсолютного знания первых начал и причин. Это мир истин, в которых уже нельзя сомневаться, вечных истин, над которыми и Бог не властен, которые сами вещают от имени Бога, ясного и несомненного.

Таково уморасположение Шестова, и нет ничего удивительного в том, что, ведя свой процесс против метафизического разума, он не замечает философии, т. е. той формы мысли, в которой разум именно из любви к истине вступает в тяжбу с самим собой, сомневается в собственных началах и очевидностях, когда вся его логика и необходимость становятся логикой и необходимостью радикального, онтологически значимого сомнения. Именно там, где метафизика находит последние ответы, философия ставит свои первые вопросы. Занимаясь Платином, Паскалем или Киркегором, Шестов как будто улавливает это второе — собственно философское — измерение мышления, но, держась исходного или-или, вместе с рационалистической метафизикой покидает и философию.

Глубоко входя в мир европейской метафизической мысли, Шестов, стало быть, не встраивается в нее. Ее энергию и материю (обильно цитируемые им тексты) он трансформирует в экзистенциальную энергию и создает свой жанр философствования. В контексте его произведений любая цитата обретает особый, часто далекий от исходного смысл. Вместе с тем результатом его штудий становится открытие реальной исторической традиции, в которую он может вписать свою одинокую, экстравагантную, казалось, безнадежно декадентскую мысль. Истоки этой традиции, разумеется, в Писании, но прочитанном не как Закон, а как драматическая история личного богочеловеческого общения. Бог Шестова — не только Бог Авраама, не знающего, куда идет, Иакова, боровшегося с Богом, но и Бог Иова, Екклезиаста, Исаяи — всегда присутствующий и всегда сокрытый. «Безумие» Шестова — это

«безумие» ап. Павла, ранних христиан и Тертуллиана, но равно и Платиново «сошествие с эллинского ума» или Лютерово — с уматомистского. К этой традиции относятся средневековые «антидиалектики» и номиналисты; отчаявшийся в себе монах Лютер; Паскаль, противоречащий человеку до тех пор, пока тот не осознает себя непостижимым чудовищем; Ницше, ищущий духовных сил по ту сторону добра и зла; наконец, проповедник абсурда веры Киркегор.

Шестова часто упрекали в том, что он заставляет всех привлекаться к делу авторов говорить слишком уж по-шестовски. Конечно, Шестов вчитывался в подлинники, расширял и множил цитаты, приводил их исключительно на языке оригинала, но в «раскаленной атмосфере» его произведений (так Шестов говорит о произведениях Киркегора) все начинает плавиться и говорить странными голосами. Не выходя ни на минуту из круга своих вечных спутников и собеседников, Шестов менее всего озабочен «объективным» воспроизведением их «взглядов». Он заводит с ними такие речи, в которых мыслитель-классик может вдруг со страстью проговориться о чем-то глубоко индивидуальном, скрытом в тайниках его метафизической системы. История мысли для Шестова — менее всего прошлое, хранящее в себе множество разнообразных мнений, учений и мировоззрений, подлежащих объективному изучению. История — это судебный процесс, слушание дела о человеке, свободе и Боге. Все привлечены к ответу и ответственности. Для Шестова это, в частности, давняя тяжба Иерусалима и Афин, где истина взвешивается на весах Иова, а решение требует жесткого «или-или». Глубоко захваченный этим слушанием, Шестов видит в текстах только улики, показания, выступления защиты и обвинения.

Быть может, философия Шестова, если о таковой вообще допустимо говорить, относится к знакомому жанру экзистенциальной философии? Вроде бы он сам порою соглашается с таким определением. Но во всех писаниях Шестова мы не найдем никаких «категорий» или «экзистенциалов», ни малейшего стремления к какой бы то ни было опоре на понятия: ни «воля», ни «сознание», ни «жизнь», ни «бытие», ни «экзистенция» — ничто не прерывает его нескончаемого, стучащегося во все стены вопрошания, ничто не становится правилом или законом его суда. Разве что Вера в ее вечной борьбе с тем, что Шестов называет Разумом!

Так не относятся ли сочинения Шестова к жанру религиозной философии? Правда, сам этот жанр весьма неопределен, да и с какой, собственно, конфессией связаны размышления Шестова? Со-

гласиться ли нам с Г. П. Федотовым, что перед нами «знакомая иудео-реформаторская линия христианства»?¹ Что это за «иудео-реформаторская линия», если к ней, по словам самого Федотова, принадлежат Тертуллиан, Августин, Паскаль? Да и лежит ли вообще в основании этого «странствования по душам» какой бы то ни было религиозный базис? Все время мы говорим «философия», но — в применении к размышлениям Шестова — не страдает ли именно это понятие наибольшей неопределенностью? Ведь, пожалуй, что и прав Ю. Марголин, назвавший его антифилософом?²...

Шестов — антифилософ. Если кто-нибудь слышал о Шестове, он знает одно: это борец с Разумом и апологет *sola fide*, фидеист, по-нашему. Ведь он в самом деле строит все свои парадоксы на резком противопоставлении, даже противоборстве, веры и разума, Авраама, идущего по зову Бога, не зная куда, и Сократа, требующего знать, куда идешь; откровений Иерусалима и умозрений Афин. Разум, по Шестову, это сам змей-искуситель, поработивший человека смерти.

Вместе с тем именно борьбу с Разумом Шестов и называет философией.³

Однажды, в ответ на такое определение философии, рассказывает Шестов, Э. Гуссерль резко возразил ему: «Nein! Philosophie ist Besinnung!» («Нет, философия это осмысление!»).⁴ — «Оглядка» — умышленно переводит Шестов,⁵ — испуганная и заволакивающая оглядка). Так можно ли вообще осмыслить шестовскую борьбу с разумом как философию в строгом смысле слова, в смысле *philosophia perennis*? Философское ли дело вслушиваться в крики Иова, плач Иеремии, громы пророков или бормотание подпольного человека?

¹ Федотов Г. П. Л. Шестов. На весах Иова. Изд. Совр. Записки. Париж, 1929 // Числа / Сб. под ред. И. В. де Марциали и Н. А. Оцуа. Кн. 2—3. 1930. С. 259.

² Марголин Ю. Антифилософ // Новый журнал. New York, 1969. Т. 99. С. 224—236.

³ В этой связи Шестов любит цитировать слова Платона: Ἀὐτὸν μέγιστος καὶ ἑσχατος ψυχῆς πρόκειται — «душам предстоит великая и последняя борьба» (Enn. 1. 6. 7, 32). См.: Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 662. Отметим, что Плотин здесь почти дословно приводит типичные выражения Платона, описывающие восхождение души в «занебесную сферу» чистого ума (см.: Plat. Phaedr. 247 b; ср.: Symp. 210 e; RP. 618 b).

⁴ Шестов Л. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Шестов Л. Умозрение и откровение. Paris: YMCA-Press, 1964. С. 305.

⁵ Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 333, 660—662.

Нетрудно заметить, что врагом Шестова был, собственно, метафизический разум, т. е. разум «на месте законодателя и царя вселенной». Рационалистическая теология и теистическая или натуралистическая метафизика. Точнее говоря, философия, понимающая себя как высшее знание. Еще точнее, исторически точнее, — философия как высшая или строгая наука. Философия, освобождающаяся, по слову Гегеля, от недостойного ее звания любви к мудрости, чтобы стать самой мудростью, наукой. Но не освобождается ли философия при этом от самой себя, не упускает ли она саму суть своего дела, *die Sache selbst*, говоря словами того же Гуссерля? И сам Шестов — не слишком ли поверил на слово научным метафизикам? Пораженный идеальным миром сущностей и законов, убегая от него в абсурд и безумие, — не упускает ли он в своей борьбе саму суть философского дела? Может быть, поэтому слово «философия» в его устах и звучит так неопределенно, сколько бы он ни говорил о «философии трагедии», «философии каторги», экзистенциальной философии и пр.

Между тем именно в XX в. философия выходит за рубежи классического наукоучения и сегодня на разные лады занята разборкой своей метафизической, «онто-тео-логической структуры». Тем самым она как раз возвращается к своим собственным началам, припоминает суть своего первого и вечного дела, смысл порождающей ее задачи. Словом, приходит в себя.

Так вот, если взглянуть на философский разум у себя, за его собственным делом, не откроем ли мы в его начале нечто до крайности близкое пафосу Шестова и даже излюбленные им сюжеты? Ведь все дело европейской философии начинается с дела о философии, с процесса над Сократом, тюрьмы и цикуты. Случайно ли это? Не длится ли этот процесс, этот суд столько же, сколько и сама *philosophia perennis*? Не слышен ли отзвук этого суда во всяком суждении философского разума, сколь бы логично, метафизично или научно оно ни было? И если это так, быть может, нам удастся понять разумный смысл и того суда над разумом, который ведет Шестов, иными словами, философски осмыслить его «анти-философию». Порой, когда Шестов заговаривает о великих философах, его внимание обнаруживает странную избирательность. Оно сосредоточено на полубившихся эпизодах, цитатах, даже отдельных словах и как бы не замечает контекста, той мысли, которая стоит за ними и которой они держатся. Известно, например, сколь значимо для Шестова высказывание Платона, что те, кто истинно предан философии, упражняются не в чем ином, как в смерти и умирании (Федон. 64 А). Так значимо, что даже эпиграфом

однажды стало. Но каждый, читавший «Федона», знает, что речь у Платона идет о привычке философа сосредоточивать все свое существо в душе, а душу — в уме, в чистом (спекулятивном, сказал бы Шестов в другом месте) мышлении, которому уже не мешают ни тело, ни страсти, которое поэтому свободно от тела, как душа после смерти.

Или другой пример — Плотин. Обращаясь к текстам самого Платина, быстро выясняешь: почти все, что Шестов выдает за неслыханные «экстатические постижения» мыслителя, как правило, прямые цитаты или пересказы из Платона. Я уже отметил платоновские источники той фразы Платина, которую Шестов поставил — вместе с изречением из «Книги Иова» — эпиграфом к сочинению «На весах Иова» (см. прим. 3 на с. 485). Когда Шестов хочет выразить свой философский пафос одним словом, он чаще всего вспоминает фразу Платина: «Философия есть τὸ τιμιώτατον» — «самое важное», «самое ценное», «единое на потребу».¹ Но место, где Плотин называет философию (а в ней диалектику) τὸ τιμιώτατον (Епп. 1. 3. 5, 8), полностью соответствует платоновскому восхвалению диалектического метода, с помощью которого мысль возвышается от «гипотетических» начал к единому, «негипотетическому» и касается самого бытия (Plat. RP. 510 b; 534 b—c). Да и Аристотель не слишком разойдется с таким пониманием. «...Не следует какую-либо другую науку считать более важной, чем она, — говорит Аристотель о философии. — Ведь наиболее божественная и есть наиболее важная» (Metaph. I 2, 983 a 5; ср.: Metaph. IV 2, 1004 b 21—25).

На разные лады повторяет Шестов, что Плотин изменяет основному завету своего учителя Платона, что он отрекается от λόγος'a, становится μισολόγος'ом («ненавистником разума»).² Поэтому-де, что он хочет «взлететь над знанием», взойти «по ту сторону всего, по ту сторону столь чтимого ума», войти в общение с «безвидным» и «неизреченным» единым, где «логос», «эпистеме», «нус» только мешают.³ Но образ этого выхождения «по ту сторону» (ἐπέκειναι), утверждение «неописуемости», «неизреченности» философского постижения, вспыхивающего в душе внезапно (ἐξοίφνης), как свет, мы также найдем у Платона (RP. 509 b; ближе всего — Epist. VII. 341 d). Ясное дело, Плотин не Платон — Шестов чует верно. Но не менее ясно и то, что Плотин — ученик,

¹ Там же. Т. 2. С. 163.

² Там же. С. 329.

³ Там же. С. 393—396.

комментатор, наследник классической греческой, прежде всего платоновской, мысли — пришел к своей «измене» классическому логосу, осмелимся даже в духе Шестова сказать: сошел с классического ума, лишь потому, что неуклонно, методически, логически последовательно шел путем этого самого ума, путем, проложенным Платоном и Аристотелем. С-ума-сшествие Плотина — это умное сумасшествие, можно сказать, логичное сумасшествие. Без-умие, без-основность, бездна Единого открывается уму, стремящемуся отыскать свое предельное основание, обосновать свою безусловную возможность. Только там, где человек всем существом вдумывается в последнее основание, ему нужно привыкать «жить и дышать в атмосфере вечно необоснованного».¹ И не потому узрел Плотин эту бездну, что был озарен «светом с Востока», напротив, только потому, что бездна уже открылась, открылась и возможность «нового зрения», открылось второе измерение мышления.

Но почему мы все еще продолжаем говорить о мышлении? И можно ли вообще понять такое двумерное мышление как философию? Во всяком случае, сам Шестов полагает, что только так философию и надо понимать. «Не следует с презрением отбрасывать их философию, — говорил Шестов Б. Фондану об экзистенциалистах. — Нужно нападать на их философию, но нужно и упорно подчеркивать тот факт, что их философия есть философия. Их философия упускает из виду, что философия имеет два измерения: вера это второе измерение мышления, — а не мистика».² А в книге о Киркегоре он писал: «Мышление в „Абсурде“ не только сохраняется, но получает неслыханное до того напряжение, оно получает как бы новое измерение, Гегелю и спекулятивной философии совсем незнакомое; и в этом отличительная черта экзистенциальной философии».³ И все же, каким образом, в каком смысле вера, абсурд могут быть поняты как мышление! Положим, метафизика, рациональная теология, спекулятивное мышление (в понимании Шестова), научная философия — все это лишь одномерные образы мысли. Положим, что в отличие от них философское мышление двумерно. Но что, собственно, это значит? А потом, если мысль достигает философского напряжения именно в этой двумерности, то не столь же ли значимо для нее и первое измерение, измерение разума? Итак, что же, в конце концов: двумерность или

¹ Там же. С. 394.

² *Fondane B. Rencontres avec Leon Chestov. Paris: Plasma, 1982. P. 131.*

³ *Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс—Гнозис, 1992. С. 73.*

противоборство, философия или *sola fide*? Как бы там ни было, мы видим, что «антифилософия» Шестова таит какой-то серьезный, собственно философский урок, — урок, далеко не ясный для нее самой, пораженной криками и шепотами «неразумной» жизни, захваченной своей всепоглощающей борьбой с мертвящим Разумом. Она что-то хочет нам напомнить, заставляет внимательнее вдуматься в суть философского дела, вникнуть в его изначальный замысел. Если удастся извлечь этот урок, быть может, мы лучше поймем и философский смысл самой «антифилософии» Шестова. Попробуем же присмотреться к философии, следуя тому, на что обращает наше внимание Шестов.

1. Философствовать по-настоящему — значит по-настоящему бодрствовать. Пробуждаться и будить мир, который мирно спит. Это сквозной мотив у Шестова.¹ В этой связи Шестов иногда вспоминает вдруг Сократа — казалось бы, одного из главных противников, человека, изобретшего сам разум. Но он вспоминает здесь Сократа-овода, которого прихлопнул со сна афинский мир.² «...Бог, — говорит Сократ на суде, — послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил... Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные ото сна, прихлопните меня и с легкостью убьете... Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке...» (Платон. Апол. Сократа. 30 е—31 а. Пер. М. С. Соловьева). А ведь Сократ защищает на суде не столько себя, сколько свое дело (20 с), то самое дело, которое он осознает как истинное богослужение и воинскую обязанность, само дело (*τὸ πράγμα αὐτό; die Sache selbst*) философии. С тех пор и по сей день метафорой «пробуждения», «бодрствования» описывается едва ли не каждый опыт радикального философствования. Аристотель говорит о «вечно бодрствующем» уме (Метаф. XII 7, 1072 b 17), Плотин называет освобождение умной души от тела «истинным пробуждением», пока же душа в теле, она спит беспечным сном (Епп. III. 6. 6, 70—71), и Шестов, разумеется, не раз цитирует это изречение.³ Мы не раз встретим у Шестова знаменитую фразу Паскаля: «*Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps-la*» («Иисус в агонии до скончания мира; нельзя спать в это время»)⁴. Но он не обратил внимания на то, как Декарт, подобно

¹ *Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 325; Т. 1. С. 609—610 et passim.*

² Там же. Т. 1. С. 367; Т. 2. С. 336.

³ Там же. Т. 2. С. 324, 354.

⁴ Шестов поставил это изречение эпиграфом к статье о философии Паскаля «Гефсиманская ночь». См.: там же. Т. 2. С. 278.

Сократу воплощавший для Шестова дух разума, описывает свое дело, дело радикального сомнения, допускающего даже то, что и Бог может быть *le grand trompeur* (великим обманщиком): «Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'entre réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées».¹ ...Впрочем, все это — лишь метафора, неопределенный образ, столь же характерный для религии, мистики, поэзии. Следует спросить: что такое собственно философское пробуждение? Куда, во что мы здесь пробуждаемся? Чем держится философское бодрствование?

2. Вернемся к Сократу. Он будил афинян, испытывая их мудрость, ибо не мог понять, почему бог назвал его мудрейшим. Вывод, как известно, был тот, что Сократ мудрее мудрецов лишь той малостью, что они думают, что знают, а он, коли не знает, то и не думает, что знает (Апол. 21 d). Итак, философия начинается пробуждением от знания, от само-собой-разумеющегося, от ума, которым все всегда уже умеют быть, — пробуждением в незнание, в неумение быть. И быть, и думать, и знать надо учиться как будто с самого начала. Какой, в самом деле, подрыв основ! Какая, прямо скажем, шестовщина! Но в этом пребывании при начале мысли и бытия и состоит, видимо, философское бодрствование.

Начало философии имеет и другое, более точное название: удивление — *τὸ θαυμάσιον* (Plat. Theaet. 155 d; Arist. Metaph. I 2,

¹ «Но предприятие это мучительно и трудно, и какая-то леность нечувствительно вовлекает меня в ход моей обычной жизни. И подобно рабу, который радуется во сне воображаемой свободе, а когда начинает подозревать, что его свобода всего лишь сон, боится пробуждения, потакая своим приятным иллюзиям, чтобы и дальше обманываться, так и я нечувствительно для себя впадаю в свои старые мнения и боюсь пробудиться от этой дремоты из страха, что трудное бодрствование, которое сменит это спокойствие, не только не добавит сколько-нибудь света познанию истины, но и не будет достаточным для того, чтобы рассеять мрак тех трудностей, которые и так беспокоили меня» (Пер. автора) (Descartes R. *Meditations touchant la première philosophie*. Première medi-

982 b 12—20).¹ Здесь, пожалуй, лучше было бы воспользоваться другим русским синонимом: изумление — слово, которое содержит намек на то самое из-умление, выхождение из ума, сошествие с ума, о котором говорилось выше в связи с Плотиним.

Начало философии — из-умление. Это начало философии — ее ἀρχή, principium: не только то, с чего она начинается, но и то, чем она держится и определяется как философия, как *prima philosophia*, как философия в собственном, — а не метафизическом, теологическом или научном — смысле слова. Начало начальствующее. Философия, рискнем сказать, есть искусство радикального, предельного изумления. Из-умление предельно, когда ум касается своих пределов. Философия, стало быть, не столько разрешает первичное изумление, сколько разворачивает его, делает его предельным, необходимым и всеобщим, — умным изумлением. Сам ум — со всем своим знанием, со всей логичностью, систематичностью, пронизательностью, строгостью и глубиной — превращается философией в орган изумления, столь же теперь глубокого, пронизательного etc. Философски изумляясь, ум каким-то образом выходит за свои пределы, изумляется самому себе, оказывается загадочным, невозможным, возвращается к своему началу, где он был еще только возможным. Причем, не только ум, но и весь продуманный им умный мир в самом его бытии. Само бытие как бы возвращается философски изумленным умом в свою предельную — без-умную — изумительность, загадочность, немыслимость, невозможность. Или всевозможность (интуиция Шестова верна). Ничего странного: ведь в философии мы каждый раз восходим — или возвращаемся — к самим началам мышления и бытия. Самые яркие примеры философского изумления, фундаментального озадачивания самой возможностью мышления и бытия мы находим не только в сократовском искусстве (мудрости) «незнания», но и в загадках Гераклита, в апориях Парменида-Зенона, в диалектике платоновского «Парменида», в перипетиях аристотелевской «сущности» (οὐσία), в «экстазах» Плотина...

Не стану наспех перебирать всю историю философии. Замечу лишь, что, если бы Киркегор не был вразумлен гегелевским Разумом, он не смог бы изумиться неустранимому бытию того, что этот Разум, казалось бы, навсегда снял (*hat aufgehoben*), что осталось несчастным, непричастным всеобщему Духу — в отчаянном

tation // Descartes R. *Oeuvres et Lettres*. Gallimard. (Bibliothèque de la Pléiade). Paris, 1953. P. 272—273.

¹ Ср.: Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 143, 153.

одинокости своего абсурдного существования. И не в том ли разгадка пожизненной привязанности Шестова к своему извечному врагу — Разуму, которого — уже давно разоблаченного и поверженного — почему-то нужно было все снова и снова упорно опровергать и разоблачать, — не в том ли, говорю я, разгадка этой странной дружбы-вражды, что лишь в двумерном пространстве спора, борьбы с Разумом «слезы и смех», «крики и громы», «каторга», «отчаяние», существование без «покровительства законов» — все это обретает философский смысл. Иными словами, открывается в своей поразительной бытийной неустрашимости: в той же необходимости и всеобщности, которой обладают «принудительные истины». Эти страхи и страсти нельзя уже счесть иллюзиями воображения, некими недо-разумениями, исключениями, случайностями, историческими обстоятельствами — словом, чем-то непричастным бытию самому по себе. Для какого же разума именно такой мир может быть «ноуменальным», истинным?

3. Пожалуй, Шестов мог бы сказать нам, что «удивление» слишком отвлеченно, слишком теоретично, чтобы дать понять об истинном начале философской борьбы. Но кажется, и у греков «начало философии» коренится глубже теоретического удивления. Экзистенциальный корень философского удивления можно, пожалуй, увидеть в греческой трагедии¹ — явление, странным образом не замеченное Шестовым в его «странствованиях по душам». Трагическое удивление входит в средоточие трагического патоса. Удивление, по словам Аристотеля, возникает в момент перелома, когда необходимая, логически последовательная связь поступков, преследующих благую цель, неожиданно, парадоксально (παρά τὴν δόξαν) приводит к цели противоположной (Arist. Poet. 1452 a 12—22). Именно патос трагического удивления порождает сострадание и страх и одновременно очищает эти страсти (ibid. a 37—40). Я понимаю так: трагедия освобождает эти страсти от видимости случайного и открывает их всеобщую возможность. Этим-то трагическая поэзия и философичнее разных историй о несчастных случаях (ср. 1451 a 36—b 8).

4. Полагаю, мы лучше поймем и греческое удивление, и «достоверный абсурд» Тертуллиана, и «ученое незнание» Н. Кузанского, и картезианское сомнение, и, наконец, «отчаяние» Киркегора и Шестова, если увидим в них — помимо прочего — также и метаморфозы собственно философского патоса. Если все это дей-

¹ См. выше статью «Открытие сознания (Древнегреческая трагедия и философия)».

ствительно входит в условия философской озадаченности, относится к самому делу, — ясно, что я в состоянии философски «suspendre mon jugement» (отстранить (букв. «подвесить») мое суждение) (Декарт) лишь в том случае, когда способен выдержать «Suspension des Ethischen» (Киркегор)¹ и все с ним связанное (Истина, Добро, Красота). Но верно и обратное.

5. Что более противоположно первоначалам философии Шестова, чем первоначала разума, чем вечные, самоочевидные истины, на которых базируется его логическая необходимость, те verites de raison, над которыми и Бог не властен? Не перечислишь всех вариаций его критики этих verites. В самом деле, философия на протяжении всей своей истории определяла себя как мышление (даже науку) о *первых началах и причинах бытия и мышления*. Разве не в отыскании само-бытного, само-обоснованного, само-очевидного состоит само дело философии? Но присмотримся и к этой философской задаче повнимательней. Что, собственно, значит здесь это «само»? На чем основано то мышление, которым мы собираемся мыслить о первоначалах, т. е. — о тех основах, которыми ведь впервые основывается само разумное мышление, способное что бы то ни было искать и обосновывать? Как вообще мышление может поставить под вопрос само мышление, саму возможность мыслить? Тем более, как оно может поставить под вопрос само бытие, его возможность? Что значит помыслить первоначало бытия? Обосновать бытие мышлением? Выяснить его настоящий вид? Ответить на вопрос: как возможно то, что не может не быть? Но именно так ставится этот вопрос в философии. И мы всегда найдем в философии, отвечающей задаче *primae philosophiae*, фундаментальную *двумерность*: она мыслит о мысли, обоснован-

¹ Suspension des Ethischen значит у Киркегора «удаление, устранение этического от дел». Он имеет в виду обычное в церковных кругах выражение Suspension eines Geistlichen, которое означает запрещение духовному лицу управлять богослужением. «Этическое как таковое, — говорит Киркегор, — есть нечто всеобщее, а всеобщее — это то, что применимо к каждому (...)». Как только единственный индивид пытается сделать себя значимым в своей единичности перед лицом всеобщего, он согрешает и может лишь, признав это, снова примириться со всеобщим (...) Вера как раз и есть тот парадокс, что единственный индивид стоит выше всеобщего» (Киркегор С. Страх и трепет / Пер. Н. В. Исаевой и С. А. Исаева. М., 1993. С. 53—54). «И для Ницше, — напоминает Шестов, — его „по ту сторону добра и зла“, только формой выражения отличающееся от Suspension des Ethischen, было не решением теоретической проблемы, а выходом из того безнадёжного тупика, в который его загнали всеобщие и необходимые истины» (Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 485). См. также: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 43—52.

ной логически (доказательной), догматически (в теологии, например) или эмпирически, но свое собственное мышление, разбирающее саму возможность подобного обоснования, строго отличает от обоснованного знания. Но это ведь и значит, что философия открывает незнание, *лежащее в основе* всего мира знания, обитает в пространстве внелогического (разумеется, не просто нелогичного), простирающемся по ту сторону всего фактически или даже самоочевидного. Так Платон останавливается в «Тезтете» перед той апорией, что первоначала (элементы) «логоса», которым держится знание, определенное как «правильное мнение с „логосом”», сами не могут быть таким знанием, ибо по определению суть «алогон» (Plat. Theaet. 203 a—205 e). В «Государстве» он соответственно строго отделяет диалектический «нус» (νοῦς) философии от дианоэтических «эпистем» (ἐπιστήμη), причем сам этот «алогичный» нус, устремленный к тому же по ту сторону самого себя, и есть то «негипотетическое» первоначало, которое призвано обосновать «гипотетические» начала логически рассуждающих «наук». Так и Аристотель — в логическом сочинении, с логической строгостью — показывает, что «начала доказательства», без которых никакая логика «не производит знания» и которые поэтому должны быть более истинными, более необходимыми, чем всякая знаемая на их основании истина, сами *недоказуемы* (Anal. Post. 1. 2—3). Философия поэтому не может быть ни главной наукой, ни наукой вообще (ibid. 76 a 16—22). А значит, ум, который и занимается началами наук (ibid. 100 a 6—16), который связывает всякий доказывающий силлогизм (ibid. 85 a 1), который, стало быть, призван придать всему необходимому силу необходимости, — сам ум как будто ни на чем не основан, ничем не держится...

Не буду множить примеры. Подобное самоопределение философской мысли в разных формах свойственно каждой серьезной философии, ибо такого рода парадоксальность присуща самому ее делу: мышлению о первых началах мышления и бытия. Шестов редко принимает всерьез двумерность философского мышления, о которой говорит философская традиция. Он считает, что для Аристотеля, скажем, — как для Спинозы, Гегеля и Гуссерля, — вообще нет никакой разницы между философией и наукой.¹ А если так, то для второго — и единственного — измерения мышления остается sola fide, solus absurdus...

6. Разумные истины необходимы и принудительны. Почему? «Ведь если уже о чем спрашивать, то именно о том, откуда пошла

эта принудительность».¹ Однако о чем ином спрашивает философия, когда она спрашивает о первых началах? Вопрос о началах, когда он радикальный, т. е. философский, обращен к тому началу, где *еще нет* никаких начал, ни самоочевидных, ни проблематичных. Где неизвестно, как возможна очевидность и как ставятся проблемы. Она подводит мысль и бытие к некоему *ничто* мысли и бытия. Где еще как бы нет того, что только *может быть*. Может быть настоящим бытием, состоятельной мыслью, может быть необходимым и принудительным или случайным и свободным, очевидным или сомнительным... Первые, исходные, философские начала и причины бытия и мышления — не вечные истины и очевидности, а *начинания, причинения, допущения*.

Если философия по своей сути есть вопрос о начале мысли и бытия, она развертывает логику и онтологию как форму возвращения к началу. Туда, где все только начинается, может начаться. Где все еще возможно. Где все необходимости — логические, онтологические, теологические, технологические — выходят из своих предопределенных ходов и сходятся на философский суд, принужденные задаться одним вопросом: как вообще возможна необходимость, откуда она пошла, каким *ходом* она находится и пускается в ход? Что если возможны разные необходимости: у Аристотеля одна, а у Декарта, скажем, другая? Ведь Декарт и впрямь начинает все дело мысли как бы с самого начала. И не начинает ли с самого начала каждая философия? Не есть ли философия вообще тот оборот мышления, когда оно начинает все свое дело с самого начала и ведет его по-другому, по-своему? Так, видимо, и можно говорить о *двумерности* (а может быть, и *многомерности*) философского мышления: оно всегда движется в определенном, необходимом строе мысли и мира, но одновременно и в сфере начал, где таятся *упущенные* (в «очищенном» — Шестов сказал бы «ободранном») — мире снятые, забытые *возможности* и еще только *возможные допущения* мышления и бытия. Шестов близко подходит к такому пониманию «второго измерения мышления» в афоризме XVI («Μαχίμης μεταφίσικις») четвертой части книги «Афины и Иерусалим», озаглавленной «О втором измерении мышления. (Борьба и умозрение)». «Там, где мы усматриваем преступное и нечестивое своеволие, отсутствие всякого „основания”, — пишет тут, в частности, Шестов, — там они (греки. — А. А.) видели начало метафизической истины. (...) Для них

¹ Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 22 et passim.

¹ Там же. С. 616.

² Там же. С. 620—621.

метафизика не была продолжением науки. Последнее *arche*, последний источник истины они находили за пределами знания, и с принципами, на которых покоится познание, не имел ничего общего. Нам кажется это безумием и нелепостью. Мы хотим, чтобы метафизика была наукой».¹

Подведем некоторые итоги. Как все же дело Л. Шестова входит в само дело первой философии?

1. Шестов пробуждает, приводит философскую мысль в себя из самозабвения в научной и всякой иной одномерной метафизике. Как и современная ему экзистенциальная философия, он захвачен тем единичным, случайным, несчастным существованием, которое полностью «снимается» в мире идеальных сущностей, общностей, законов и проектов.

2. По правде говоря, он пробуждает не столько философскую мысль, сколько изначальный философский *патос*: страсть, страдание, болезнь без-умия и беспочвенности. Тот же *патос* он находит в отчаянии Киркегора, в умении Паскаля жить над бездной, в «*sola fide*» Лютера, в экстазах Плотина... Я попытался показать, что подобный *патос* действительно лежит в началах философии, что он открывает саму философию как искусство незнания, радикального удивления и что найдем мы его не только там, где ищет и находит Шестов, но и в греческой трагедии, и в апофатике «ученого незнания» Н. Кузанского, и картезианском сомнении, кантовском антиномизме и т.д.

3. Философский *патос* охватывает все дело философии как возвращения разумного мира к началам-начинаниям разума и бытия, в ничто, чреватое возможностями разума и бытия.

4. Шестов наводит нас на мысль о принципиальной *двумерности* философского мышления, хотя сам, увлеченный *борьбой* с одномерным метафизическим разумом, чаще всего не замечает всей парадоксальности разума философского. Между тем все напряжение философского разума создается именно тем, что он связывает то, что его разрывает противоборством: стремление к завершению и возвращение к началу. В античности *voûs* (ум) как «полюмос» (связь-сражение) между многим и единым, между миром форм и бесформенной формой форм, между логосом («эпистемами») и бездной единого; в средневековье *intellectus*, распятый между божественным ничто и ничтожностью тварного мира, между *sacra doctrina* и *docta ignorantia*; в XVII в. *cogitatio* — между методическим познанием и методическим сомнением (незна-

нием), между *res extensa* и *res cogitans* (двумя необобщающимися субстанциями), между всесторонне бесконечным миром и конечным человеком... Сегодня..?

5. Наконец, что же такое «вера» Шестова? По-моему, и здесь Шестов не столько озабочен каким-то определенным *вероисповеданием*, сколько самим началом, возможным *начинанием* веры как бы из ничего, из бездны. Когда бездна разверзается под ногами, точнее, когда открывается, что под ногами человека не почва, а изначально разверстая бездна, тогда из бездны души рождается зов, на который впервые может откликнуться Бог.

Итак, я старался обрисовать место, которое может занимать мысль Л. Шестова в пространствах *первой философии*. Придется просить прощения у Льва Исаковича за то, что я попробовал приписать дику веточку его мысли к Древу Познания.

1993 г.

¹ Там же. С. 622.

«Философ является гражданином
неизвестной страны».

М. Мамардашвили

Благодаря немалым трудам сестры, друзей и почитателей Мераба Мамардашвили, мы располагаем теперь хорошо отредактированным текстом его лекций о М. Прусте.¹ Книга эта прямее и глубже других публикаций философа вводит читателя в ту местность, которая отныне и навсегда будет носить его имя. Перед нами путь, ведущий прежде всего в особое имение мысли, в собственные владения М. М. Там обитают его собственные Данте, Декарт, Пруст, его собственные вера, любовь, смерть...

*(Не хотите ли Вы сказать: его собственная истина!? Не хотите ли Вы сказать, что сколько голов, столько и умов, столько и миров, столько и истин!?! — Ах, если бы!)*²

«Лекции», кажется, ставят все на место. Это М. М. как он есть и при этом, осмелюсь сказать, весь М. М. Перед нами — может быть, впервые — не косвенная, а прямая речь, не след намерений, а риск свободного полета. Здесь М. М. сказался, сказался вместе со всем, что ему было сказать. Отныне фразы, что-де слушать М. М. было одно удовольствие, но потом нельзя было ничего вразумительного вспомнить, или что сегодня нам не хватает интонации, мимики, тела М. М., — характеризуют только слушателей и читателей, но не автора. Откровенная простота «Лекций» более, чем эзотерический язык «Символа и сознания», затрудняет наше

¹ Мамардашвили Мераб. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / Ред. Е. В. Ознобкина, И. К. Мамардашвили, Ю. П. Сенокосов. М.: Ad Marginem, 1995. 548 с. (В дальнейшем при цитировании этого издания страницы указываются в тексте.)

² Я начинал работу над статьей сразу после конференции, посвященной этой книге. В ушах еще звучали постепенно умолкавшие голоса, отзвуки которых мне кажется полезным сохранить.

ленивое желание отделаться от мысли — растворить ее в обаянии личности, заговорить анекдотами из жизни, цитациями изречений, интимными воспоминаниями, «в сладости которых мы с таким удовольствием нежимся», загородить желчным образом светско-советского «мыслителя» или благонамеренным образом всечеловеческого «мудреца». «Мыслитель», «мудрец», «эпикурец», «грузин-женолюб», «учитель жизни», «экзистенциалист», «эстетик» — ягоды одного поля, лучше сказать, рубрики одной амбарной книги. Мы сразу же норючим объяснить (от-объяснить, говорил обычно М. М., имея в виду английское explain away) «феномен Мамардашвили», определить его в некоей абсолютной системе координат, редуцировать мир его *собственного имени* к набору нарицательных *свойств и качеств* (типологических, идеологических, психологических, чуть ли не телесных) — словом, поставить его на место.

Первое, что одних раздражает и отталкивает в речи М. М., других же, напротив, захватывает и увлекает, — сама ее *стилистика*. Язык М. М. лишен понятий в строгом смысле слова. Пожалуй, М. М. даже сознательно их избегает. Его речь держится своими оборотами и словечками, символическими примерами-притчами, метафорами. Порой кажется, что и классические понятия (*cogito*, «априори», «редукция») — лишь метафоры в его устах, точно так же, как евангельские сюжеты, стихи, физические теории. Понятно, что М. М. хочет пробиться сквозь рутину равнодушной учености к живому смыслу, но при этом часто жертвует строгостью и точностью. (А критики нынче — ребята крутые, иной хохмит-хохмит да и обронит эдак через плечо: «Его отношение к слову — неточное, неряшливое, приблизительное — мне претит. Написанное им самим читать невозможно». — И. Шевелев. «Независимая газета». 20.XII.95.)

Трезвый аналитический взгляд академического философа, знатока Декарта или Канта, тем более взгляд историка философии (равно и знатока Данте или Пруста) легко развеет туман и вольность его интерпретаций. Специалисты будут, несомненно, правы. Рискнув быть в мысли всего лишь самим собой и думать не терминами, не готовыми понятиями, а пониманиями, каждый раз как бы заново пробивающимися на свет из собственной темноты и вновь тонущими в ней, М. М. дает к этому повод. Он своевольно переносит тексты, на которые опирается, с их насиженных мест к себе, в свой мир и наполняет их *местным* смыслом. Критика поэтому будет *правильной*, но, может быть, не всегда *уместной*, потому что М. М. пользуется именами, словами, понятиями,

ставшими для нас знакомыми знаками, в каком-то незнакомом смысле. К нему-то и стоит, по-моему, прислушаться. Можно ведь не только заниматься «проблемой понимания», но и попробовать понимать.

Статья моя не рецензия, не апология и не критика. Для начала стоит попытаться войти в страну, в странный мир М. М., осмотреться, освоиться в нем, наметить его топографию, уяснить кое-какие законы, царящие в нем.

(Но что нам за дело до собственного мира некоего Мамардашвили? До его личных домыслов? Что нам за дело до его фантазий о Прусте, читанных в 1982 г. двенадцати тбилиским студиям? Почему мы должны разбираться в этих расплывчатых, чтобы не сказать лукавых, речах, сочинявшихся в комфортном подполье? Да и вообще, что доброго может выйти из нашего «желтого дома»? Неужели после А. Зиновьева и Д. Галковского все еще не произошло «окончательного решения» этого вопроса и можно еще на что-то надеяться? — Нет, конечно. «Оставь надежду всяк сюда входящий!»)

Понимание начинается с элементарного внимания. Объяснение атопично и наступательно, оно знает наперед, в каком свете что бы то ни было может стать ясным. Понимание, напротив, уступительно, оно с самого начала допускает возможный источник объясняющего света в самом понимаемом. Понимание начинается с того, что допускает понимаемому быть в полноте его собственного, необъяснимого, непонятого, авторского бытия и смысла, в его собственной возможной всеобщности. Объясняющий занимает божественную позицию, неважно, выступает он как теолог, метафизик, историк, этик, идеолог, психолог или какой-нибудь другой «лог» или «вед». ¹ Понимающий же ставит себя на одну доску с понимаемым, это разговор на Вы или на ты, собеседование. ² *(Да Вы, никак, диалогист! Но к вашему диалогизму — хоть буберовскому, хоть бахтинскому, хоть библиеровскому — М. М. относился очень скептически. Что бы Вы ни говорили, он все-таки ближе*

¹ Слава Богу, терпимость нашего слуха все же имеет границы: допустив «цветоведение» или «бахтинологию», он, надеюсь, отвергнет «мамардашвиливедение».

² Я говорю о диалогической природе понимания. Всеобщий, логико-философский смысл диалогического принципа детально развернут в трудах В. С. Библера, на которые я опираюсь. Затронутая здесь тема подробное разобрана мною в статье «На полях „Я и Ты“ М. Бубера» (см. ниже). Тема собеседника не раз возникает и у М. М. Ср., например: «Идея преемственности и философская традиция. Интервью с М. Мамардашвили» // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 285—292.

всего к феноменологии. — Что ж, согласен.) Словом, говоря здесь о М. М., я обращаюсь прежде всего к нему, хотя разговор этот теперь, увы, возможен лишь как заочный. Наша забота — услышать, наша забота и быть услышанными. Значительно хуже, что до разговора здесь дело не дойдет по моей вине. Для начала я хочу лишь выслушать (прочитать) и воспроизвести понятое своими словами: так ли я Вас понял, батона Мераб? Принимаете ли Вы такое понимание? Ведь прежде, чем отвечать, надо как-то убедиться, что мои возможные вопросы и возражения идут по адресу. Иными словами, я тут хочу по возможности полнее войти в положение М. М., как бы встать на его сторону и смириться с неизбежной в таком случае двусмысленностью собственного голоса.

Словом, мне хочется привлечь внимание к тому в «Лекциях», что, кажется, нуждается в нашем понимании. И еще мне кажется, что в понимании этом мы сами нуждаемся больше, чем автор.

1. ОРИЕНТАЦИЯ НА МЕСТНОСТИ

1.1. Индивидуация и событие

«Лекции» позволяют оглянуться на все предшествующие работы М. М. и заметить их внутреннюю связность, сосредоточенность на каком-то одном постижении, одном «видении». Двигаясь как бы наощупь, на собственный страх и риск, подбирая не всегда подходящие слова и метафоры, отодвигая в сторону их затверженные значения, рассчитывая на счастливую находку больше, чем на заранее заготовленные припасы, М. М. описывал круги и прокладывал тропки в окрестностях единственного *умного места*, откуда черпал свои афоризмы и парадоксы. Он не излагает, не конструирует, не эссеиствует — идет по следу, «помечает». Его речь разворачивается не в предложном, а в творительном падеже.

Умное место (М. М. называет его *когитальным*), топологические особенности которого пытался наметить М. М., не менее странно, чем Зазеркалье Л. Кэрролла. Попаст туда можно только случайно; оно полно богов (богинь) или пафосов; выйти наружу можно, только обернувшись и глубже зарываясь в шахту собственной души; себя находишь, лишь «вкладываясь» в вещи; вещи эти, однако, не обладают свойствами, а получают их вместе со мной; для меня же мое собственное Я — мнящее, психологическое, обладающее качествами и способностями — не более, чем вещь среди вещей... Это место *умное* (когитальное, ноуменаль-

ное). Бродя по миру или копаясь в себе (в том же мире), туда не попасть. Но сама «умность» имеет *место* в мире, она топологична (определяет особые фигуры внутренней связности мира), фактична, событийна. В это место совсем уж не попасть, если мы удвоим наш невразумительный мир, добавим, пристроим к миру еще один, расположенный где-то *по ту сторону*, — пристроим с надеждой, что если *здесь* нам не хватило ума для постижения, то виноват в этом не ум, а мир, слишком-де чувственный, и *там-то* уж, в мире *умопостижимом*, этого ума хватит.

Осмотримся же повнимательней в этой местности. И прежде всего спросим, как это может быть, что *умное* место, место, стало быть, каких-то возможных *общих* постижений, понятий, истин, оказывается вместе с тем *собственным* местом М. М., так сказать, его *частной* собственностью. Что за привилегия такая? В самом деле, что нам до М. М., пусть ему лично и удалось сказать.

Разумеется, никому, кроме разве что друзей, не было бы до него дела, если бы не что-то общезначимое, чему удалось сказать вместе с ним, его авторским словом, его *собственным* языком, стилем. В этом и состоит парадокс, на который первым делом обращает наше внимание М. М.: общезначимое, всеобщее, сверхличное, истинное, как хотите, не может сказаться иначе, чем сказываясь каждый раз как бы впервые, каждый раз снова находя свой язык, свою манеру сказывания, т. е. лично, персонально, индивидуально, авторски, собственнорименно. «...Есть категория вещей, которые одиночны. Она объединяет такие вещи, которые могут быть или не быть только собственной персоной» (с. 36). Такие вещи запрашивают каждого из нас в отдельности, персонально, потому что нуждаются в нашем участии, понимании, даже в любви, а никто не может всерьез думать, понимать, переживать, любить... не персонально. Законы этого *места* подобны Закону из притчи Ф. Кафки «У врат Закона»: прождав весь век в надежде на свое смирение перед всеобщим, когда уже поздно, я узнаю, что врата эти ждали и были всегда открыты только для меня.

Из многочисленных вариаций этой темы в тексте «Лекций» приведу один обширный фрагмент, касающийся собственно философии. Фрагмент этот еще пригодится нам в дальнейшем и по другому поводу. «Философский элемент неотъемлем от сознательной жизни — сознательная жизнь поистине не может строиться без философского элемента. Если его нет, то это не сознательная жизнь, а жизнь в мире имитаций. Жизнь в том естественном мире, в котором даже бессмертие есть просто проекция и удвоение моего теперешнего и мною не понятого состояния.

Философскому элементу, неотъемлемому от нашей сознательной жизни, свойственно одно: он целиком замкнут на индивидуальное сознание и только к этому предмету имеет отношение. Сама философия — это все только личное. Но „только личное” — странный предмет. Он одновременно универсальный, общий. Умирают ведь все, но в то же время смерть есть самое личное событие. И только личное. В том смысле, что вместо тебя никто не умирает, умираешь только ты. И понимание — тоже совершенно личная и только личная вещь. Понять можешь только ты сам, за тебя понимать никто не может. Понимание всегда отмечено знаком индивидуального состояния. Если его нет в качестве индивидуального, то нет и понимания. Вы не можете понимать вместо меня, я — вместо вас. (...) Философствовать можно только о том, что обладает свойством личного» (с. 68—69).

Иными (моими) словами, добраться «до оснований, до корней, до сердцевины» вещей (сверхличное) можно лишь собственным, единоличным путем, а это значит — лишь одновременно и впервые — добираясь до самого себя, до собственных оснований и корней. Мы, можно сказать, коренимся друг в друге, и движение наше взаимно: «то» и «кто» способны выйти из собственной тьмы лишь в *событии* встречи. Причем и до собственной *тьмы* надо еще добираться, выбираясь из всеобщеничейных подразумеваний само собой разумеющегося или из множества всегда уже готовых к услугам схем объяснения. «...К истине мы приходим только из своей тьмы. Тьма — только наша (...). Чтобы была мысль, должна быть темнота, которая заставляет мыслить» (с. 69). Или — все начинается там, где сходятся *мир* и *я* — один на один, врукопашную, всё и весь, целиком, рискуя всем своим бытием. Мир как индивид вызывает, призывает (как на войну) индивида, единый — единицу, вырывая его из натуральных (и социальных) связей, сцеплений. Эта встреча предполагает *редукцию* самого себя, рассредоточенного в мире, и мира как *среды*, как совокупности *средств* и *причин*, как собрания вещей и людей, обладающих определенными качествами, *среди* которых мы функционируем. Ведь сам мир есть со-средоточивающая конкретность, а не усредняющая абстракция, и требует он соответствующей ему предельной индивидуации. Такая *редукция*, сосредоточивающая распространенный (рассеянный) в пространстве и времени мир в некую *нулевую* точку, есть условие возможности как философской мысли во всей ее изначальности и онтологичности (сосредоточенности на мысли, сосредоточенной на самом бытии), так и экзистенциальной индивидуации.

Впрочем, здесь, по-моему, назревают два внутренне связанных вопроса. Первый: если универсальное предполагает личную индивидуацию, персональный корень, то парадоксальность этого события усугубляется тем, что оно допускает и даже требует столь же всеобщее, универсальное *раз-личие* индивидуаций. Второй: *редукция к нулю*, к ничто (и никто) может быть лишь предельной абстракцией, если она не понята одновременно как со-средоточение исторического мира (культуры), некоторым образом вмещающая в себя всю эту «среду» с ее собственным *строением*, предметным языком, образом мысли etc. Точка сосредоточения содержит в себе свой мир, она поэтому со-держательна. Нуль редукции, если он не содержит таких точечных возможностей, просто пуст.¹

Вернемся, однако, к тексту.

«Философский элемент» — это экзистенциальный *тонус* сознательной жизни, *напряжение*, создаваемое двумя полюсами. Назовем их *онто-логический* (мне тут важно подчеркнуть «логический») и *лирический*. Да, «философский элемент» целиком замкнут на индивидуальное сознание, но, следует добавить, и индивидуальное сознание впервые приходит в себя, лишь целиком замыкаясь на «философский элемент», в *горизонте* мышления, в *интенции* на бытие. «Элемент» останется элементарным, свернутым в неопределенные *интуиции* и *предчувствия*, пока не развернется в философию, в философский мир, пока мой мир, оставаясь моим, не до(по)кажется в качестве *всеобщего*. Пока жизнь сознания, иными словами, не исполнится жизнью мышления. Но и мир, бытие останутся абстрактными *теориями*, пока не до(по)кажут себя на деле, в опыте, в *экзистенциалах* личного события.²

¹ Между тем М. М. как раз это-то и отрицает: «Когда мы имеем дело со структурами сознания, благодаря которым случается, конституируется философская мысль, то мы имеем дело с состояниями и структурами, которые независимы от предметного языка. Язык может быть разный. В разных культурах он не только разный, но и к тому же меняется. От предметного, объектного языка и интерпретации все это не зависит, поскольку, повторяю, есть некие теоретические структуры мысли (и они самые интересные в истории философии), которые фактически свободны, причем в том числе и от интерпретации их самими изобретателями структур» (Историко-философский ежегодник. 1989. С. 288—289). Так возникает идея некой *формальной* мета-философии, соответствующей некоему исторически-безличному состоянию сознания *вообще*.

² Я тут опираюсь на работу В. С. Библера «Мышление и сознание» в подготавливаемом к печати сборнике «Психологические предположения Школы диалога культур» (см.: Философско-психологические предположения Школы диалога культур. М., 1998. С. 13—87).

Я нарочно использовал здесь термины феноменологии («редукция», «горизонт», «интенция»), чтобы наметить тот оборот современной философской мысли, которому — это кажется очевидным — ближе всего собственная мысль М. М. Если говорить еще точнее, то мы тут в средоточии одной из самых мучительных для феноменологии — и не только для нее — проблем — проблемы *индивидуации*. Та же самая философская память, что заставила Гуссерля в нужном месте вспомнить лейбницевскую «монаду»,¹ наводит на это понятие и М. М. Кроме того, мы легко распознаем в «Лекциях» не только экзистенциалистские мотивы феноменологии, но и более определенные понятия: помимо упомянутых — «переживание», «феномен», «феноменальная материя», «фактичность». Наконец, фундаментальнейшая для феноменологии тема — тема времени — как раз и есть то, что позволяет М. М. без особых натяжек вовлечь в свои размышления роман М. Пруста. Дело тут, разумеется, не только во вкусовых пристрастиях.

Можно, конечно, зачислить М. М. в феноменологи, если только понимать, что для него феноменология не дисциплина, не доктрина, в разработке которой он участвует, а своеобразный орган понимания, который — как и всякий орган понимания — начинает работать, лишь будучи целиком персонализирован, даже приватизирован (если попробовать *обобщить* (= усреднить) феноменологии М. Мерло-Понти, М. Шелера и, скажем, М. Хайдеггера, результат будет столь же тощим, что и общий им инициал «М»). М. М. не говорит о феноменологии и не работает в ней. Он осваивает ее *установку*, чтобы видеть, понимать и каждый раз неким изначальным усилием воссоздавать ее по-своему. Это *вариация*, изобретенная самим М. М., потому что — согласимся с ним — понять возможно, только изобретая, обретая из себя то, чего в нас не было (см. с. 327 и др.).²

Так вот, если сосредоточение на жизни *сознания* — общая черта, характеризующая феноменологическое уморасположение (а может быть, и симптоматическая доминанта философии XX в. вообще), то М. М., для которого тоже, как мы знаем, «философия — это *сознание* вслух», сосредоточен преимущественно на том полюсе сознания, который я назвал *лирическим*. Обращение к твор-

¹ См.: Husserl Ed. Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hamburg, 1977. S. 69, 152, 154 (Гуссерль Э. Собрание соч. Т. IV. Картезианские медитации / Пер. В. И. Молчанова. М., 2001. С. 60, 125, 126).

² М. М. движется кругами, вновь и вновь возвращаясь к некоторым узловым моментам своих размышлений. Поэтому приводимые мною цитаты то и дело могли бы сопровождаться этим «и др.».

честву художника, и прежде всего — к тому поэтическому сознанию вслух, которое воплощено в романе (лучше сказать — поэме) М. Пруста, совершенно оправдано. Тем более что и сам роман не биографичен, а автографичен — роман о романе, произведение о произведении — и авторографичен — описывает не «жизнь и мнения» Марселя Пруста, а создание автора, воссоздающего жизнь, в том числе и себя — Марселя — в ней.

Но продолжим нашу ориентацию на местности самого М. М.

Вещи, говорит М. М., пользуясь образами Данте, деревья, местности, домашняя утварь жалобно взывают ко мне, чтобы я вызволил их души, которые суть осколки моей собственной растерянной по ним души. «Физические» и «психические» вещи нуждаются друг в друге как части какого-то «третьего», незримого, мета-физического и мета-психического существа, которым они с-мысливаются в смысл и сбываются в бытие. Так, вместо метафизического удвоения мира на поту- и посюсторонний М. М. различает мир смыслов-событий, про-исшествий вос-созидающего восприятия, с одной стороны, — и — (псевдонатуральный) мир вещей со свойствами и людей с их качествами и «способностями», мир распавшихся и забытых событий¹ — с другой. Иначе говоря, своего рода метафизическая «потусторонность» сохраняется и в этом феноменологически преобразованном виде.

Например: слова приобретают свойство «поэтичности», а человек соответственно обретает «чувства», поскольку случаются поэтические события (поэтические «положения вещей и слов») — поэмы, и эти события, остывая и распадаясь в обиходе, порождают мнимые поэтические слова (слова, будто бы сами по себе обладающие поэтическим качеством), мнимые поэтические ситуации и соответственно не менее мнимые «чувства». Мир смыслов-событий загораживается замещающими его декорациями, ходячими мнениями, инертными страстями, самозначащими словами, привычно указующими ввысь или вглубь, но легко всеми распозна-

¹ Вполне уместно будет вспомнить здесь тезис Л. Витгенштейна: «Мир есть совокупность фактов (der Tatsachen — событий, того, что только и имеет место, случается (может случиться) на деле. — А. А.), а не вещей» (Логико-философский трактат, 1.1). Вещи, стало быть, определяются не свойствами, с которыми они будто бы существуют в мире, а возможностями входить в «положения вещей», как виртуальные события или «факты». Не менее прозрачны и соответствия этой идее в теоретической физике элементарных частиц, в современной исторической мысли (микрореконструкции, case studies) и, конечно же, в философии (ср. das Ereignis М. Хайдеггера). Так что понятие *события* как смысловой единицы в самом деле может претендовать на философски значимую всеобщность.

ваемыми по двум-трем знакам.¹ «Это просто избавляющий нас от труда мысли знак» (с. 122). Нечто невыразимо-внутреннее, душевное (или за-душевное) потому и невыразимо, что, оставаясь неведомым самому себе, просто встроено в систему условных знаков, которыми все умеют пользоваться и с удовольствием довольствуются. Мир сентиментальных привидений, патетических симуляций и благих (или «крутых») намерений безвыходно замкнут в себе хорошо знакомыми знаками (эмоциональные гримасы, эстетические восторги, мат) и ритуалами (например, ритуал ухаживания, разработанный, кстати сказать, в мире гусей тоньше и изящнее, чем иной раз в мире людей), он насквозь семиотичен и держится не первичными словами, а условностями, вторичными знаками-шифрами, вторичными моделирующими системами.

Можно сказать поэтому, что не стихи пишутся от избытка чувств, а чувства чувствуются от недостатка поэтического внимания.

Или еще: случается временами такое сверхъестественное событие, как философская мысль (вообще-то говоря, можно было бы и без прилагательного), а потом — из этого пламени — выпадают естественный (будто бы прямо чувствами воспринимаемый) мир и люди, обладающие этими самыми чувствами и сверх того еще естественным разумом (так и говорится — «естественный свет разума»). Поскольку, однако, чувствуется также, что чего-то тут не хватает, люди добавляют к рациональным расчетам расчет на иррациональное, к естественным чувствам — чувство сверхчувственного, к бездушному уму — безумную душу, к бестелесному сознанию — тело бессознательного. Добавляют и устраивают между ними склоки. «Натуральные» люди мнят себя индивиду-ми-от-природы (или от Бога, мыслимого тоже натурально, только «сверх») и заботятся либо о том, как бы сохранить и утвердить свою самомнительную индивидуальность, либо, наоборот, как бы преодолеть свой субъективизм и индивидуализм, чтобы зажить, наконец, в согласии друг с другом, с миром, в котором они сообща обитают, и даже с Богом.

Впрочем, оговорюсь. Такое резкое противопоставление *события* и *бытия* — как и всякое победоносное противопоставление «высокого» и «низкого», «хорошего» и «плохого», «подлинного» и «неподлинного», — конечно, донельзя упрощает и искажает ситуацию, а если и задает ее, то только там, где она сама норовит

¹ Вспоминая острое словцо Ницше (которое оказалось столь иронически уместным в символистском быту нашего Серебряного века), можно назвать эту бытовую мистику согласием всеобщего *подмигивания*.

донельзя упроститься. Следовало бы, например, рассмотреть прежде всего, что за метафизическое событие «остывает» в нашем быту (ведь *наши* типичные бытовые очевидности и повадки нетипичны, скажем, для других эпох — *мифология* обыденной жизни людей XX в., живущих в Европе, другая), с чем именно, с каким *разумом* мы свыклись настолько, что он мнится сам собой разумеющимся, откуда льется его «естественный» свет, в котором мы все видим, переживаем, объясняем себе, находим необъяснимым, иррациональным, считаем одним достойным веры, а другое недостойным даже существования, акты какого *сознания* кажутся нам фактами естественной *психики*... Тогда только сможем мы уразуметь и содержательный смысл того *нового*, назревающего события, которым чревата современность и отголоски которого сказываются, в частности, в феноменологии, иными словами, — уразуметь собственно философский смысл феноменологии.

Между тем для М. М. метафизическое событие (то самое *умное место*) по самой сути своей единственно (тоже в своем роде *естественно*). Это — точка, топологический центр, в котором все: мистики, философы, поэты — сколь бы ни были они разведены друг с другом пространством, временем, культурой, конфессией, — если уж попали в это место (источник их откровений и творений), то пребывают там все вместе и суть одно (см. ниже раздел «Символ»).

Но все же, что такое эти всеобщие-индивидуирующие *события* («когитальные акты», «рукопашные схватки»)? Как они возможны? Как происходят, случаются? Как мое *мнение*, спрашивает философ-логик, может стать *идеей*, самой по себе сущей мыслью. Вопрос М. М. другой, он, предположил я, захвачен *лирическим* полюсом: как *начинают жить* мыслью, стихом, честью, любовью? Что при этом происходит с человеком, чего они требуют от человека? Здесь, в этой точке, встречается М. М. со своими любимыми философами и поэтами: Платоном, Декартом, Кантом, Прустом, в этой точке их слышит и понимает...

Но все же: мыслью? — или стихом? — или любовью? — или верой? Почему философ — в философском произведении — говорит о писателе? Да еще замечает: «Я думаю не о Прусте, но *Прустом* думаю о чем-то» (с. 313), — т. е. делает роман Пруста не столько объектом исследования, сколько «органом понимания». Конечно, замечали мы, сочинение М. Пруста особое, не просто жизнеописание, а и *анализ* самого писательства, роман не о художнике в жизни, а о жизни в художнике. Тем не менее это художественное произведение, а не философский трактат. Дело ли фи-

лософа, забыв свои «энетлехии» и «трансцендентальные апперцепции», рассматривать, как *ласка моего взгляда возрождает заново окраску щек Альбертины*? Вопрос можно поставить еще более острым ребром. Почему М. М. — с его *топологическим* чутьем, с пафосом *фактичности, событийности, персональности* — столь беззаботно — и атопично — перемещается по временам и странам, из философии в науку, в искусство, в мистику, и нет, кажется, для него границ. Восток, Платон, Евангелие, Данте, Паскаль, Декарт, физика, право...? И если даже все это рассматривается в том понимании, что всякий раз здесь приходится начинать снова, то это *снова-то-же-самое*.

Гуссерль, к примеру называя феноменологию «картезианством двадцатого века», «нео-картезианством», вместе с тем ясно понимал: феноменологическое переосмысление картезианских мотивов столь радикально, что «вынуждает отвергнуть почти все известное учение картезианской философии».¹ А М. М. говорит: «Индивидуация — это ничем другим не заместимое мое существование в акте восприятия, что и обозначено формулой Декарта: *cogito ergo sum*» (с. 92). Но *не это* обозначено формулой Декарта. Как раз картезианский разум (разум методического *познания*) освещает мир таким образом, что его физические, тем более метафизические — сущностные — законы, кажется, не предусматривают значимости единичного существования ни вещей, ни каждого из нас в отдельности. Картезианский Субъект не «упаковывается» в персональные, единоличные формы.

Озадачившись на будущее такими вопросами, попробуем пока несколькими чертами обрисовать уже наметившиеся контуры *искового места*.

1. Мир свойств и качеств, мир-среда, среди привычных связей и знакомых знаков которого обычно существует человек, и сам человек, впутанный в эти связи, подвергаются здесь *редукции*.

2. Редукция, разумеется, означает не устранение (тут был бы скорее уместен известный термин «остранение»), а *восстановление, восполнение* мира и человека до самих себя. Мир не содержит в себе это место среди других мест, а вмещается в него, он *есть* мир как мир *этого* места. (Следует, однако, иметь в виду отмеченную выше *двойственность* в понимании этой редукции.)

3. Такое со-средо-точение мира в целом, со всеми временами и местами в это место, в эту нулевую точку и в это мгновение —

¹ Husserl Ed. Cartesianische Meditationen. S. 3 (Гуссерль Э. Собр. соч. Т. IV. С. 1).

hic-nunc-sic — тут-теперь-так («как только я прикоснулся к первой пуговице моих ботинок»), имеет место как *событие*, происшествие (вдруг), которое совершается одновременно (мы еще толком не знаем, как) и с человеком, совершая, собирая его в неделимое — индивидуное — присутствие теперь-тут-так-целиком. В этом *случае* осуществляется полнота соучастия, соприсутствия. «Реально то, что откроется полному присутствию, — лишь то, что откроется полному присутствию, обладает признаком реальности» (с. 104).

4. Исполнение мира М. М. называет когитальным актом или когитальным состоянием сознания, и только в нем возможны первичные, *оригинальные* (originär в терминологии Гуссерля), *настоящие* — чувство, восприятие, переживание (волнение), понимание. Только в нем они получают *смысл* восприятия, понимания etc. *настоящего*, реального, «самих вещей». Если это место присутствия не исполняется лично мною, оно наполняется иллюзиями, силами инерции и замещается вещами-знаками.

Теперь важно отметить еще один момент. Место, точка, способные вместить в себя целое, все, есть точка *начала*. Одновременно и нечто само-начальное (только тогда это все, целое), и нечто начинающееся-ся, само начинание, граница с небытием, возможность. Начинание по самому своему смыслу не может ниоткуда следовать и ни на чем держаться. В этом и состоит парадокс *творения* или *авторства*.

1.2. Начало. Герой и Автор

Вспомним: «Философский элемент», утверждает М.М., неотъемлем от сознательной жизни. В нем условие ее возможности, в этом «элементе» она коренится (*вместе* с корнями вещей) и этим «элементом» исполняется. Это и значит, что «философский элемент» есть *начало* сознательной жизни как таковой, в целом, где бы и как бы она ни осуществлялась, — собственно в жизни философской мысли, в художественном переживании (творении и восприятии), в нравственном поступке, в пафосе (патосе) любви или веры. Поэтому, в частности, язык М. М., говорящего *отсюда*, столь дисциплинарно неопределен и метафоричен (в чем он полностью давал себе отчет). «Вы, очевидно, заметили, что язык у меня то психологический, то литературный, то этический. Я уже предупреждал (см. с. 147. — А. А.), что это закон нашего разговора. Мы находимся в такой области, в которой в единых неразделимых явлениях даны одновременно и моральные проблемы, а следовательно, и мораль-

ные понятия, и эстетические проблемы, <...>¹ и, следовательно, эпистемологические понятия и метафизические проблемы» (с. 177). Мы находимся, добавлю я от себя, в области *начала*.

Посмотрим, что еще вроде бы заключается в допущении такого элемента.

1) В элементе, начале, средоточии, как в *семени* (с. 429), содержатся — в неделимом единстве — все измерения, формы, интенции возможной жизни сознания: теоретизирование и переживание, этос и эстетис, впечатлительность и воображение...² Поскольку же этот элемент (стихия начала) сказывается так или иначе во всех обособившихся вещах, специальных занятиях, различных пафосах, в каждом из них как-то присутствуют и действуют все прочие. Приходится допустить, что сила, например, логического доказательства питается силой любви, пафосом красоты и «безумием» веры в той же мере, в какой и способность любить, т. е. быть захваченным Другим, коренится вовсе не в самоослеплении (безнадежно замуравывающем меня в самом себе), а как раз в зорком бодрствовании сознания и в понимающей внимательности разума (со всеми его рассуждениями, сомнениями и доказательствами), способного впервые открыть горизонт возможного Другого.³ «Мы начинаем переживать нечто лишь после того, как что-то поняли...» (с. 143).

2) Есть вещи, которые не просто вырастают или следуют из начала, но именно начало и содержат (возвращаются к нему), держат само начало, начинание, возникновение из начала (из ничего). «Элемент» не случайно назван М. М. *философским*. Философия и есть мысль, которая обращается к своей возможности, к своему начинанию, и поэтому философия каждый раз начинает как бы с самого начала. Когда Гуссерль, отвергая почти все учение Декарта, называет тем не менее феноменологию картезианством XX в., он имеет в виду один-единственный, зато решающий момент: суть дела состоит в радикальном обновлении опыта декартовского *начинания*, в новой «медитации» над первой философией, в повторении жеста радикальной *эпохэ*, в переосмыслении заново всего

¹ Тут, видимо, какой-то дефект текста, пропуск.

² Действительно, как в мире Анаксагора. Имя Анаксимандра (с. 429) здесь — оговорка или опечатка.

³ «Бессильная красота, — напомним известные слова Гегеля, — ненавидит рассудок, потому что он от нее требует того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа» (Гегель Г. Феноменология духа / Пер. Г. Шпета // Гегель Г. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 17).

дела философии. Того же рода — *искусство*, в особенности современное искусство, в том числе и роман Пруста, как произведение, рассказывающее о своем возникновении¹ (о том, как потерянное время жизни обретают в жизни художественного произведения). Таковы же, по М. М., условия *нравственного поступка*, который — в отличие от идеологически заданного, морального или правового — держится не «идейным содержанием» (оправданием), а *формой*, причем, формой не внешней (норма), а внутренней, выражаемой такими понятиями, как «благородство», «честь», «чувство собственного достоинства», «чуткость», «уважение» (кантовская *Achtung*), «ответственность», т. е. одновременно и общим определением и «моим личным делом» (с. 261). Поступок — изначален (см. ниже п. 4), как и все в живой, изначально целостной культуре, пока она не превратилась в культурный *багаж*. И если это так, то в каждой из ее сфер — философии, искусстве или... любви — мы замечаем присутствие и действие других начал. Отсюда *мета-физическая* пронизанность этих сфер, которой пользуется М. М., хотя вопрос о природе их границ, их обособленности (равно как и о природе *разных* культур) остается при этом не затронутым. Границы эти тонут в неопределенной «жизни сознания».

3) Если «философский элемент» (слитый в «жизни сознания» с элементом теоретическим, художественным, нравственным) неотъемлем от жизни сознания, даже образует ее *начало*, т. е. то, чем она жива во всех проявлениях, то и самые элементарные — казалось бы, натуральные — функции и способности коренятся в тех же началах. Благодаря *философскому* элементу мысли мы вообще способны думать. Любая философия есть поэтому не столько результат мысли, сколько определенное самораскрытие ее — мысли — собственной сути, своего рода *орган* мысли, точнее говоря, ее внутренний субъект. Мы также видим, слышим, говорим, воображаем, житейски переживаем благодаря некоему по природе своей *художественному* акту, лежащему в началах зрения, слуха, речи, языка, эмоции. Можно было бы сказать поэтому, что живопись есть самораскрытие зрения и зримости, искусство зрения, зрение как искусство,² а самый элементарный акт зрения как бы

¹ «Самое ясное, запоминающееся и важное в искусстве есть его возникновение, и лучшие произведения мира, повествуя о наизычайнейшем, на самом деле рассказывают о своем рождении» (Пастернак Б. Охранная грамота // Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. С. 186).

² «Мы находимся в точке, где должны говорить о некотором „протовоображении“ как начале воображения, некотором „празрении“ как начале акта зрения. Потому что необходимость художественного акта в составе мира (не

протоживописен (см. с. 281). Зрение в живописи, звук и слух в музыке, язык и речь в поэзии перестают быть *средствами* и раскрываются в своей полноте и изначальности, что значит — не только в своей *феноменальной материальности* (как описывает, например, музыкальный звук М. М. (с. 303)), но и как индивидуализированная *творящая форма*, воплощающаяся в этой материи. Поскольку в поэзии, допускаем мы, язык с наибольшей полнотой раскрывает свои возможности, в ней-то и следовало бы находить истинное *языкознание*. В этом смысле М. М. противопоставляет *лабораторию романа* научной лаборатории. «Мы занимаемся сейчас фактически экспериментальной психологией, в отличие от наблюдательной. В действительности, экспериментальная психология (хотя ее ищут с конца XIX века), и именно в строгом смысле, давно уже существует. Она существует в произведениях искусства, в литературе...» (с. 145).

4) Разумеется, «элемент» М. М. не имеет смысла греческой «стихии» (хотя он тут, несомненно, припоминается в обликах феноменологической материи и — более всего — стихии *времени*). Картезианство М. М., равно как и неокартезианство феноменологии не растворяет *ego-subjectum* в аморфных или структурных «подлежащих». Однако *ego* более и не предполагается как некая субстанция. Речь идет о более радикальной субъектности: не о субъекте-начале, а о субъекте *начинания*, о субъекте-возможности. В этом смысле особую значимость приобретает тема *персональной темноты*, о которой говорилось выше, темноты, которая есть некое личное ничто, одновременно менее субъектное, ибо только «заставляет мыслить», побуждает к становлению (никакого *ego sum*), и более личное, таящее иные возможности становления («возможный человек» и множественность «я», — с. 356). Начало-начинание, только еще возможность начала-принципа, сосредоточивает внимание на этой магической границе между ничто и бытием.

Формулируя дело таким образом, я, признаться, чувствую, что подхожу к границам имени М. М., а может быть, уже и выхожу за них. На самой же границе тема индивидуации и начинания развертывается и заостряется у М. М. в двух образах, двух обликах по сути одного персонажа: *автор* и *герой* (разумеется, не в бахтинском смысле). Автор, который описывается героическими катего-

внешнего к его устройству) мы берем на том уровне, когда можем сказать, что он есть начало акта зрения» (с. 281). Ср. феноменологический анализ живописи в кн.: Мерло-Понти М. М. Око и дух. М., 1992.

риями (ангажированность, риск, бесстрашие, устранение надежды, встреча со смертью и т. д.), и герой, понимаемый как автор собственной судьбы, ставящий себя в ее начало как ее причину или виновника и тем самым «воссоединяющийся с вещами», которые независимо от него уже существуют, но теперь он — соучастник их существования. В такой транскрипции само собой вспоминается герой греческой трагедии, в частности Эдип, принимающий вину на себя и тем самым становящийся *начальником* своей судьбы (с. 37—38, 313). М. М. вспоминает еще и Гамлета: «Гамлет — живой, и если он что-то делает, то хочет, чтобы началом этого действия был он сам. Он может сделать то же самое (что от него требовалось «готовым миром»). — А. А.), но сделает как свое» (с. 314).

5) Здесь намечается одна существенная трудность. Поскольку философия, искусство, религия, мистика — данные в своих *произведениях* — суть для М. М. не только (и не столько) особые (к тому же и внутри себя индивидуализируемые) неделимые формы-события, сколько, осмелюсь обобщить, данные для его «экспериментальной *психологии*» или аналитики *сознания*, их архитектурное различие, собственная содержательность, культурный смысл, уникальность теряют значение перед идеей — научной по сути — неких общих законов сознательной жизни и ее состояний. Между тем если такой анализ находит, что элементами этой жизни являются некие пра-философия, прото-поэзия и т. д., то *выполняться* она может только в полноте произведения, т. е. в одновременном обращении неопределенного *сознания* в определенное *искусство автора* (см. подробнее в разделе «Произведение»).

6) Авторство и героика *начинания* оказываются свойственными всей ткани сознательной жизни во всех ее узлах и элементарных актах. В полном согласии с Прустом (если судить по приводимым цитатам) М. М. не устает на протяжении всей книги на разные лады варьировать тему *творческого* характера восприятия, впечатления, переживания. Их *момент* незаметен, мимолетен и безнадежно теряется во времени или в инерции привычек, если не воссоздается, их полнота и первозданность обусловлены воссозданием «в непрерывно длящемся настоящем» (с. 115). «...Живая реальность, — цитирует он Пруста, — *существует для нас лишь в той мере, в какой мы воссоздали ее нашей мыслью*» (с. 125).

Возьмем, к примеру, самое, казалось бы, пассивное состояние: *впечатление*. Но нечто, могущее произвести на меня впечатление, не может, однако, произвести *меня*, способного испытать это впечатление. «Даже поняв, что такое свет, мы не сможем понять, почему он произвел впечатление на человека» (с. 442). Чтобы *испы-*

тать, мы сами должны *произвести*. Затратить себя, проделать какую-то особую работу. Каждое произведение искусства *требует* от восприятия не меньшего искусства. Я — возможный, только возможный — зритель зрелищ, слушатель голосов, читатель текстов (светских или сакральных) могу оказаться в состоянии *соответствующего* внимания, если сумею некоторым образом *воспроизвести* работу автора. Отказ от такой работы и есть причина нашего непонимания, хуже того, «идейного» почитания или отвержения. Только в таком вос-произведении вместе со мной впечатление на деле производится. Вещи, вспомним, вызывают ко мне, чтобы я *дал им быть*: производить впечатление, бросаться в глаза, привлекать внимание, захватывать мысль. «Книга ли, полет птицы или Альбертина — становятся живой частью нашей души в той мере, в какой мы в точке восприятия можем воссоздать себя как автора восприятия и тем самым включиться в бесконечную длительность творческого акта» (с. 385). То же самое и с нашими, человеческими вещами. «...Истина, красота, добродетель и так далее существуют в той мере, в какой они в каждый данный момент питаются и непрерывно воспроизводятся возрождаемым и непрерывно заново проделываемым усилием {...}. Волна усилия несет существование чего-то во времени и в длительности, но мы, будучи ограниченными психическими существами, видим длительность и не видим поддерживающую ее волну» (с. 318). Ничто не завоевывается, не устанавливается раз и навсегда. То, что призвано быть «устоями» жизни, ниоткуда «естественно» не следует, эти устои коренятся в ноуменальной свободе, а не в физической или метафизической «природе» (М. М. очевидным образом опирается здесь на Канта), на них нельзя полагаться, потому что они сами держатся ежесекундным героическим воссозданием, успех которого не гарантирован. Об этом-де и твердили такие нравственно чуткие люди, как Ницше и Достоевский. «Вся проблема героев Достоевского состоит в том, чтобы нечто, — что принято, что красиво, что добро, — выросло из меня самого. Только тогда я могу это принять, в отличие от состояния человека без корней. А корни, как и полагается корням, уходят в темноту. В ту темноту, которая у каждого своя, невидимая другим» (с. 173). (Не упущу вновь подчеркнуть здесь не только слово «своя», но и слово «каждого», иного, от-личного). Но что же исполняет такие состояния вполне? Что за усилие позволяет им длиться и пребывать в настоящем, в вечном настоящем?

7) Стоит особо отметить, что воссоздание как начинание есть непрерывное или постоянно воспроизводящееся воссоздание.

Одна из излюбленных тем М.М. в истолковании Декарта — тема непрерывного творения мира как того же самого¹ (см. с. 475).

8) Наиболее парадоксальная черта авторского присутствия в мире та, что только работа воссоздающего воображения или понимания (производящая одновременно и автора воссоздания), работа, которая «артистическим трудом» (с. 47) приводит в действие «философский элемент», есть как раз условие открытия *реальности*. Или, чтобы заострить парадокс: только воображая, выдумывая и сочиняя, мы можем надеяться подойти к настоящему — невообразимому, невыдумываемому, само-бытному — бытию, как ближайшему, так и отдаленнейшему. «Вся проблема воображения и состоит в том, чтобы воображать существующее, а не отсутствующее. Воображать воспринимаемое» (с. 247). «„Природа, как она есть, — цитирует М. М. Пруста, — *то есть поэтически*» (I, 835). То есть природа, как мы ее видим, не есть природа, а природа, как она есть, — это та, которая увидена поэтически. Поэзия не добавка к природе; поэтически увидеть значит увидеть так, как есть на самом деле. Или увидеть философски. Здесь термины „философия” и „поэзия” совпадают» (с. 190—191). А какое все же значение для открытия *реальности* имеет различие философии и поэзии? Более того, различие философий и поэзий? Более того, неделимая единственность *автора*?

1.3. Случай

Накопившиеся парадоксы можно осветить еще с одной стороны. Особенность того *умного места*, которое мы обследуем вслед за М. М., в том, что оказаться там можно, вроде бы, только *случаем*. Оно имеет характер события, происшествия, которое просто *имеет* (или не имеет) *место*: так выпало, так случилось быть (*das, was der Fall ist*, — говоря словами Л. Витгенштейна). Здесь не работает ни дедуктивная логика, ни причинная физика, ни целесообразная практика. Нет никакого пути-метода, нет никакого закона, по правилам которого можно было бы открыть врата Закона. Законы и методы здесь локальны, они появляются только тогда, когда все уже произошло, случилось, сложилось. И только так может иметь место *смысл*.

Пожалуй, в самом деле достойно внимания, что все значимое в осмысленной жизни — от элементарного восприятия до встреч с Музами, до «звуков сладких и молитв» — имеет, так сказать, свой,

¹ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 40, 74 и др.

независимый от моих желаний и волевых усилий характер, свой норов, может случиться или не случиться, даваться или не даваться. Имеет характер *эпифаний* (с. 129—130), чего-то являющегося само собой и вместе с тем требующего искусного труда (ремесла, черновой работы, артистизма, аскезы), чтобы явиться. Поэты ведь без умолку твердят нам, что «божественный глагол» должен сперва коснуться нашего чуткого слуха, что «чем случайней, тем вернее слагаются стихи навзрыд», что Муза придет, «жестче, чем лихорадка, оттрепет // И опять весь год ни гу-гу».

И о самом М. М. можно было бы просто сказать, пользуясь его любимым оборотом: автор «Лекций о Прусте» — это человек, которому *случилось* попасть в «*когитальное состояние сознания*» (еще проще — *подумать*), который пытался разобраться в странностях этого события и показать, как оно внутренне определяет всю «жизнь сознания»: чувство, восприятие, память, воображение, переживание, — поскольку оно происходит не где-то в человеке, а с человеком во всем его существе.

Событие это довольно редкое. Недаром философы издавна замечали, что, собственно, *научиться мыслить, философствовать* нельзя или по меньшей мере столь же проблематично, как, скажем, научиться писать стихи или быть добродетельным.¹ Знать — дело хлопотное, но при известном усердии общедоступное. Чего только нынче при желании нельзя узнать. Еще проще обзавестись убеждениями, идеями, мировоззрениями (тут и знаний особых не нужно). С мыслью же дело обстоит иначе. Она, как мы слышали, нечто сугубо личное и вместе с тем как-то от нас не зависит, *посещает* (или не посещает) нас, и это посещение ничем не обеспечивается, оно происходит «вдруг», «внезапно», «случайно». «Мы не можем иметь мысль — желанием ее иметь. Мысль должна случиться» (с. 473). Это ведь не только М. М. не уставал повторять, это мы слышим со времен Платона, если не Гераклита («Многознание уму не научает»). И Аристотель жаловался, что если божественный ум всегда бодрствует, то нашему это удастся лишь время от времени. Причем каждый раз надо — «без надежды и лени» — *все* начинать с начала, воссоздавать это начало, потому

¹ Самое удивительное, что то же самое — нельзя обучить, невозможно обучиться — говорилось и о добродетели: ведь кажется, что без стихов или там философии прожить еще можно, а добродетельным-то всякий человек *должен* быть. Поэтом — помните? — можно и не быть, но гражданином (нынче, кажется, патриотом) быть обязательно. Разве можно нравственность отпускать на волю случая!? Что нравственность, нам и саму веру хотят вменить в общественную обязанность.

что мысль — и мир мысли — держится «волной» начинающего, воссоздающего усилия. Какого же усилия, если — случай? Сколько ни глазей по сторонам, ни развешивай уши, сколько ни читай книг, ни обогащай свою память, ни получай информации, сколько ни тужься «умственными способностями» — не добудешь, не извлечешь, не выведешь того, что М. М. вместе со всей философией называет мыслью. (*Вот здорово! Чего там потеть, сиди и жди, когда тебя осенит.* — Нет, говорит М. М., работай! Только работа эта особого рода. Но об этом чуть позже.)

Не добудешь, потому что первичная мысль (а только о ней речь), во-первых, *изначальна*, выводить ее неоткуда, во-вторых, требует особого поворота, переворота, *обращения* всего человеческого существа, в-третьих, как и все *безусловно* значимое в жизни, *обусловлена* свободой, в-четвертых, есть мысль, а не мнение, поскольку обладает внутренней принудительностью, произвольностью, невыдуманностью, если она *случилась*, то ее *приходится* думать.

Нашу добрую душу порой шокируют такие произведения, как «Государство» Платона, «Этика» Спинозы, «Логика» Гегеля, а они сами вот что говорили. Платон: «Это будет высказано, хотя бы меня всего, словно рокочущей волной, обдало насмешками и бесславию» (Государство, 473 с. Пер. А. Н. Егунова); Спиноза: «Я вовсе не претендую на то, что открыл наилучшую философию, но я знаю, что постигаю истинную» (письмо А. Бургу);¹ Гегель: «Мнение принадлежит мне; оно не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль. Но философия не содержит в себе мнений, так как не существует философских мнений».²

Как же это все сочетается — воображение того, что есть, думание невыдуманного, свобода принудительного, случайность необходимого? То, перед чем ты беспомощен, чего ты не можешь достичь никаким желанием, никаким волевым усилием, и что вместе с тем можешь только ты, что ждет именно тебя, вызывает именно к тебе?

М. М. сам бьется над этой загадкой. Посмотрите, как он недоумевает. «Задумаемся над тем, в какой мере мы можем, если захотим, — взволноваться, если захотим, — любить, понимать <...>. Случайность этих явлений нам кажется само собой разумеющейся. Но в действительности в этой видимой случайности или тем-

ноте скрываются какие-то законы. С одной стороны, я не могу усилием воли или своим рассудочным желанием вызвать в себе какое-то состояние, а с другой стороны, и предметы не могут вызвать это состояние <...>. Как же тогда все происходит? В этой зоне моей беспомощности, когда я не волен и не могу, и мир ничего не может за меня... — Очень просто. Это сделалось. Без меня» (с. 93—94). (Так-таки и просто?) «...Есть вещи, которые нельзя вызвать, и как раз они самые существенные, они случаются, а поэтому должны иметь смысл. „Иметь смысл“ — то есть не считаться просто случайностью. <...> Мы не знаем, где, когда и какая определится мысль — и в то же время она случается. И все это должно иметь смысл. Не может быть, чтобы все это было бессмысленно» (с. 541).

«Сделалось. Без меня» ...То есть как это, без меня?! А как же авторство, «волна усилия»? Ведь только что мы с Вами убеждали читателя, что никто за меня ни любить, ни петь, ни понимать не может. Может быть, я и сам тут должен «случиться» другим Я (опять парадокс: должен — случиться), из желающего понимать *обратиться* в понимающего, который не имеет ничего общего с тем, кто желал? Воля мне не помогает, я беспомощен, и вместе с тем я должен работать, рыть, держать, воссоздавать непрерывным усилием. Что же это за работа? Как я со своей беспомощной волей превращаюсь в я-автора, к тому же способного в этом качестве непрерывно воспроизводиться?

Жиль Делёз в книге «Марсель Пруст и знаки» (М. М. хорошо знал ее) пишет: «Философской идее „метода“ Пруст противопоставлял двоякую идею — „неотвратимости“ и „случая“». ¹ Истина зависит от встречи с чем-то, что принуждает нас думать и искать истинное. <...> Именно случайность встречи обеспечивает необходимость мысли». ² Вообще-то, *научный* метод тоже требует опоры на принудительность *фактов*, ищет особые, исключительные случаи, заставляющие думать и передумывать. Он ведь изначально, как философский, есть метод *сомнения*. Но он методичен внутри себя, всякий случай перерабатывает в правило, открывает за ним закон, встраивающийся во всеобщую систему законов. Здесь же речь о другом. О принципиальной *единственности* «встречи». Она случайна, потому что единственна, неповторима, неметодологизируема. Это «единица случившегося» (с. 131). Нет метода

¹ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. С. 638.

² Гегель Г. Лекции по истории философии / Пер. Б. Столпнера // Гегель Г. Соч. М., 1932. Т. 9. С. 19.

¹ Le hasard в отличие от «шанса» и «инцидента» означает также «риск».

² Deleuze G. Proust et les signes. Paris, 1970. P. 23 (Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки / Пер. Е. Г. Соколова. СПб., 1999. С. 41—42).

получить впечатление, влюбиться, сочинить стих, понять (хотя есть метод познания). В этом смысле нет и метода философствования. Положим, ум находит мир *умным* — связным, цельным, необходимым, вразумительным — «в свете идеи (блага)». Но каким умом или в каком свете (в связях какого мира) искать ему самого себя и свою идею? И каким *методом* он — ум — вновь и вновь случается тем же самым, ведь мы же не можем бодрствовать непрерывно? И не может ли сам ум случиться другим? Допустим, природа, как она есть «на самом деле», видится поэтически, — но ведь это значит каждый раз, с каждым поэтом по-новому, каким-то единственным и оттого, кажется, случайным образом, нет ведь поэтического *метода*, некой «поэтичности» вообще.

Когда целый мир — каким-то *образом* — обретает место, в которое вмещается целиком и полностью, когда, иными словами, восприятие, понимание, разумение каким-то — каждый раз по определению единственным — образом *исполняются*, это событие неизбежно производит впечатление случайного (даже чудесного) происшествия, поскольку видится в «естественных» *связях* уже вос-принятого, заранее под-разумеваемого мира. Оно кажется прорывом или вторжением. В этих связях и сцеплениях для него нет оснований, оно вызывается своего рода *свободной причинностью*. Никогда нет причины философствовать, слагать стихи, любить, к тому же нет недостатка в имитациях — желай и делай, без чудес.

Источник любви не в естественной привлекательности человека и не во мне, будто бы проецирующим на него свое «естественное» влечение, а в чем-то третьем, не присутствующем в этих связях. Красота обитает в картине, есть *ее* форма, а не качество натуральной модели, которая есть лишь повод, «оказия» для азартной игры художника с материалом, формой и самим собой (ср., например, серию Пикассо «Художник и его модель»). Коллекция философских систем еще не составляет философии, равно как и знакомый с ними человек — не обязательно захватывается живущей в них мыслью. Все это тоже только возможные «оказии» философии. Но если случилось, если некое метафизическое существо, некая бесконечная сила охватила эти конечные вещи и вложилась в них, она обнаруживает всю свою принудительность, хотя в «натуральном» мире принудительность эта выглядит едва ли не прихотью.

Разумеется, мы замечаем, что стучимся во врата *третьего мира*, где обитают существа, стянувшие плоть ради имени с большой буквы: Истина, Красота, Добро, Любовь... И вся классическая метафизика нам откликается: идеи Платона (о котором М.М. со-

бирался тоже читать), «Любовь, что движет Солнце и светила», субстанциальные формы схоластов, метафизические атомы Лейбница и т. д. Отсюда же и «богини времени», «пафосы» или «верования» Пруста. Вместе с тем мы знаем, метафизическое удвоение мира М. М. отвергает. Именно благонамеренными надеждами на «потом» и на «там» человек успешней всего отделяется от муки «метафизической потребности», чтобы избыть, провести (обмануть) и, пожалуй, забыть жизнь и время теперь и тут. Все это-де — случайно, преходяще, «все, кружась, исчезает во мгле». Но анти-метафизический «догмат» феноменологии (и М. М.) гласит: если что-то «метафизическое» вообще имеет место, то имеет оно это место только тут-теперь-так, если оно происходит, случается *фактически*. Фактичность (случайность) «тут-теперь-так» сама имеет метафизическое значение.

Чтобы не редуцировать на платонистский манер Альбертину к метафизической «богине времени», — ведь Альбертина есть лишь «модель», оказия, случай, ничем не отличающийся от других,¹ — М. М. и вводит понятие «метафизического апостериори», о котором мы поговорим позже (раздел «Символ»).

2. ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Признаемся, наша попытка понять опыт или событие, о которых говорит М. М., все еще страдает неясностью. Его *место* оказывается в самом деле трудно уловимым. Оно располагается где-то на границах между «психикой», «жизнью», «текстом», «пониманием»; между искусством, философией, метафизикой, психологией, чуть ли не физикой; между эпохами, культурами, конфессиями... Причем границы эти нигде не сказываются, они как бы полностью проницаемы. Нам говорится о каких-то переживаниях, состояниях, усилиях, неведомо как осуществимых или хотя бы уловимых...

Все это, пожалуй, так и осталось бы висеть в воздухе заманчивого и обманчивого философствования, если бы не одна тема, которая, по-моему, все же позволяет сфокусировать понимание, наполнить его осязаемым содержанием, придать более определен-

¹ «За («мета». — А. А.) предметом («физика». — А. А.), который мы любим, всегда стоит какое-то божество, к которому мы в действительности стремимся, хотя нам кажется, что мы стремимся к предмету любви» (с. 355). Мы любим «софийный» предмет, как сказали бы русские метафизики соловьевского толка.

ный смысл задевшим нас метафорам, парадоксам, загадкам. Тема, в которой мне легче всего спеться с М.М. и найти поэтому внутренний источник критических вопросов к нему. Это тема *произведения*.¹ «То, что удерживается или хочет удержаться, отливается в форму произведений, определенных конструкций» (с. 312). «Материей, на которой мы можем удержаться или которая может нас содержать, является структура произведения или *orega* *oregans*, производящее произведение» (с. 336).

Мы уже с разных сторон подходили к этому понятию, и скажу сразу: здесь я и нахожу реальное, вещественное воплощение «умного места», «персонального всеобщего», «события», «встречи», третьего «метафизического существа», «волны усилия». Произведение действительно предполагает своего рода *редукцию* «окружающего» мира в некую точку, *сквозь* которую мы входим в мир, «окруженный» произведением. На каком бы пятачке оно ни развертывало свою вселенную (*Йокнапатофа* Фолкнера — см. с. 115, 131), сколь бы фрагментарно оно ни было (изречение Анаксимандра или «Крестьянские башмаки» Ван Гога), оно являет собой *целый мир*, присутствующий в полноте присутствующего и участвующего в нем взора, слуха, слова, мысли автора.² Это — «единица случившегося». Произведение содержит в себе свой исток, свое *начинание*, предполагает непрерывное воссоздание, исполнение. Оно требует от нас *соавторского* восприятия. Оно *единственно*, дискретно и в этом смысле случайно...

Попробуем же проследить эту тему в вариациях М. М., — тему, отнюдь для него не случайную и, может быть, теснее всего связанную с ведущей темой М. Пруста.

Для Пруста, говорит М. М., «солью был не писатель, а произведение. Некоторая невидимая реальность, которая запрашивает

¹ Идея *произведения*, осмысленная, однако, как средоточие жизни культуры и — глубже — как средоточие внутреннего, *онтологически* значимого диалога культур, занимает центральное место в философской логике культуры, развиваемой В. С. Библером. См., например: *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991. С. 401—402. Может случиться, что, разбирая аналогичную идею М.М., я кое-где домысливаю ее в этом, более мне близком, философском направлении. Однако между произведением-*феноменом* и произведением, понятым в контексте диалогической онтологии культуры, существует принципиальное различие, которого я тут не касаюсь.

² Язык мой говорит о том, что я хотел бы напомнить здесь хайдеггеровский анализ художественного произведения в известной статье «Исток художественного творения» (см.: *Heidegger M.* Der Ursprung des Kunstwerkes // *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt am Main, 1963. S. 7—68. Рус. пер. А. В. Михайлова в кн.: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 46—116).

произведение, потому что без произведения эту реальность увидеть нельзя. Произведение есть нечто такое, перед лицом чего вместе с читателем и на равных правах с ним автор должен восставать, возрождаться из пепла потерянного времени» (с. 73). Три, стало быть, существа со-держатся произведением: незримая реальность, читатель и автор, совместно встающие в нем из пепла.

Прежде всего — *соль*, *суть* не в писателе, а в самом произведении. Что-то значимое происходит там, не в «натуральном» человеке со свойствами и талантами, а в мире произведения. «Не я пишу стихи. Они, как повесть, пишут // Меня, и жизни ход лишь повторяет их» (Т. Табидзе). «Не писатель», — т. е. не «гений», не «творец», не человек, имеющий *героическую* биографию (таков герой *другого* романа, романа из серии «Жизнь замечательных людей»), или играющий социальную роль (герой социологических трактовок), или изживающий в письме свою психофизиологию (герой психоаналитических и прочих в этом духе расшифровок), не носитель великих идей и нравственных качеств («поэт в России больше, чем поэт», пророк, совесть нации), — не он *выражается* в произведениях и не соответствующую «реальность» *отражает*. Такой автор (вместе с такой реальностью) — точнее сказать, такой *образ* автора — и редуцируется в произведении, умирает (можно согласиться с Р. Бартом) на его пороге, чтобы возродиться из пепла *внутри* произведения, в мире произведения (вместе с его реальностью). «Автором произведения является не эмпирический известный нам Пруст, а тот, кто рождается самим романом или внутри него» (с. 339).

Обратная редукция произведения в жизненный мир, растворение единичного неделимого кристалла произведения в стихии «текстов», «жизни» или «психики» может быть названа *редукционистским* его расформированием, редукционистской расшифровкой. Сколь бы по-новому ни звучали подобного рода *объяснения*, их *логика* остается логикой *научного познания*. В применении к произведениям искусства, философии — вообще, культуры — беда этой логики одна: свести-то единичное явление к сущностным общим законам, структурам, комплексам или архетипам она сведет, но вот вывести не сможет. Вычитать в «Поисках» упадочную изысканность буржуазного полусвета (на старый лад) или изживание «родовой травмы» (на новый лад), пожалуй, и можно, но вот извлечь из них «Поиски» нельзя. Объясняющее явно беднее. Там *нет* объясняемого, оно упущено. Читаем ли мы роман Пруста как *исторический документ*, свидетельствующий о жизни французского буржуазно-аристократического бомонда начала века;

как художественно трансформированную *автобиографию*; как *мемуары*, отличающиеся тонкой и предельно реалистической наблюдательностью;¹ как *симптом* психологических комплексов,² — принципиальной разницы нет. Не умея проникнуть в интимную жизнь произведения, мы норовим проникнуть в интимную жизнь автора или заняться его идеями.

Но разве М. М. не занимается всего лишь «идеями»? Ведь его собственное произведение — не литературоведение, не критика, даже не эстетика. Он философствует. Конечно. Но в центр своего философствования М. М. ставит здесь не идеи Пруста «о мире и человеке», а *феномен произведения*, точнее говоря, произведение как феномен (можно даже сказать, — как феномен феноменов). И он обращается к Прусту, следует за ним, даже «мыслит Прустом», потому что не без основания находит у него ту же интенцию: увидеть, как жизнь — не выражается, не отражается — впервые *исполняется* (чувством, смыслом, пониманием, бытием) в произведении. Они вместе видят в произведении не продукт жизни и не объект понимания, а «орган понимания» и даже «орган жизни» (с. 311). Речь идет, разумеется, не о романтической жизни как произведении искусства, а о жизни «перед лицом произведения» (с. 73). Иными словами: пытаться чувствовать, переживать, любить, понимать — значит *замысливать* произведение. Поэтому свою исходную точку, свое «место» М. М. характеризует еще так: «Мы находимся в точке, где занимаемся вопросом необходимости художественного акта» (с. 280).

Иными словами, задача оборачивается. Дело не в том, чтобы объяснить произведение (искусства, философии, веры...) из жизни, будто бы и без того ясной (на деле же всего лишь из *теорий* — социологических, психологических, космологических, метафизических), а напротив: впервые начать переживать, осознавать, понимать жизнь, человека, самого себя, мир, само бытие *в свете идеи* возможного произведения (рождения, творения, из-себя-обретения, воссоздания — из пепла унесенного и ежеминутно минующего времени). По существу ведь именно эта *идея*, идея самого произведения и есть та *незримая реальность* (существо из

¹ См., например, недавно переведенную на рус. яз. книгу: Ревель Ж.-Ф. О Прусте. М., 1995.

² *Научность* редукционистской критики сказывается в том, что текст с самого начала рассматривается ею как *свидетельство*, *показание* или *симптом*, по которым она может *диагностировать* состояние общества или состояние души, а то и тела *пациента* и отсюда *объяснить* симптом, как врач объясняет происхождение выступившей на теле сыпи.

третьего — метафизического — мира), которая схвачена производением и содержится им.

Мне удобней всего пояснить, что значит жить, видеть, понимать «перед лицом произведения», напомнив знаменитую сократовскую майевтику, искусство рождения мысли. Следует при этом иметь в виду не только «Тезтет», но и «Пир», а именно речь Диотимы *о рождении в красоте*.¹ Мысль рождается на свет не только с помощью Сократа-повитухи, она ищет некую *прекрасную форму*, чтобы в ней зачатся и родиться. То есть не столько Сократ, сколько *красота* возможного *умного произведения* держит философский эрос. Оно есть одновременно и то, что движет, «как предмет любви», и повитуха, и восприимница, и сама воплощенность сбывшейся мысли. Конечно, поспешу оговориться, такая *идея*, такой *образ мысли* особо свойственны античности, но античности не столько бывшей, сколько *настоящей*.

Мысль существует, когда она существует не «во мне», а в слове, когда она рождается, производится словом и в слово, поскольку она «есть движение выражения, которому выражаемое не предшествует» (с. 324).² Что я думаю, я узнаю от слова. И первый свет, который слово и мысль бросают друг на друга, высвечивает их *темноту*. Втягиваясь в философскую беседу, вглядываясь в темноту возможного мира, допуская тем самым истине и миру взглянуть на себя, я впервые открываю себя, как собственную темноту, темноту собственной мысли и речи. Слово — условность — слывет, оно словно ничье и приходит мне на язык из слухов. Оно должно быть осмыслено (а мысль — высказана, чтобы не мнить-ся), переосмыслено, преобразовано, раскрыто и порождено из моей личной темноты, невинности, небытия, которые в свою очередь должны быть мужественно и самоотверженно раскрыты в свете возможного слова. Степень понимания, степень *реальности*, сила света обязаны глубине преодоленной темноты. При чем не результат, а само это преодоление и образует рождающийся *словесный космос* (Платон). Отсюда тайна, окутывающая поэтическое или философское произведение, светящаяся тайна

¹ Я благодарен Улдису Тиренсу, моему другу из Риги, за то что он обратил мое внимание на это.

² Ср. также: «Воображение видит в мире то, что держится силой слова или индукцией структуры словесной компоновки» (с. 289); «То, что Пруст называет „живым потоком“ (...), — есть такого типа рождения. Рождения внутри формы — вечная жизнь в воображении, которое видит то, что держится и живет силой Слова» (с. 295); «Всю философию Пруста можно выразить так: родиться еще раз так, чтобы тот, кто родился, родился бы из Слова» (с. 311).

красоты или темнота глубокой мудрости (вспомним прозвище Гераклита). Это след и ответ изначальной темноты. Глубина мысли, говорит М. М. (вместе с Прустом), «измеряется глубиной того темного пространства, которое пришлось пересечь, чтобы прийти до истины {...} Если не было глубин темноты, из которой мы выходили, и поэтому достигнутая истина не глубока, то отсутствие глубин темноты означает, что эти истины не приходилось „сотворять заново“...» (с. 76).

Чтобы коснуться реального, принудительного, самоначального, путь этот должен быть пройден до конца, т.е. до начала, до темноты, которая окутывает начала. Темнота начинания, говорим мы, не просто преодолевается, но входит в произведение. В нем мир рождается здесь и теперь, на моих глазах, заново, из своего начала, сначала (иначе ведь это не мир, не *все*), т.е. из *ничто*. Здесь та самая граница между бытием и небытием, между молчаньем и речью, где и я впервые нахожу себя, прихожу в себя из «жизненного мира», который *разделяю* с другими, в котором как-то *знаюсь, числюсь, слышу* тем-то и тем-то, таким-то и таким-то. Прихожу в мое соразмерное миру одиночество, в мое и только мое *никто* (см. с. 98). «Ничто» и «никто» здесь одна и та же точка, точка начинания, изначальности: условие (безусловность) бытия изначального — истинного, прекрасного, благого — есть одновременно условие (требование) моего бытия как бытие — всегда уже бывшее и само-сущее — начинающего: *автора* или *со-автора*. Так (если, правда, опять-таки дойти до границ страны М. М.) в идее произведения связываются *редукция* (или *сосредоточение* мира), *индивидуация*,¹ *авторство* — условия бытия *личности*, исполненные, как видим, такой степенью *страдательности*, что, по словам Пруста, напоминают «*подлинный страшный Суд*» (с. 149, 160). «*Можно даже сказать*, — цитирует М. М. Пруста, — *что произведение, подобно артезианскому колодезю, подымается настолько высоко, насколько глубоко вниз страдание разрыло наше сердце*» (с. 235).

Не стоит поэтому надеяться отыскать в интимной жизни писателя разгадку его произведений. Жизнь произведения превосходит своей откровенной интимностью все, что мы могли бы вычитывать в самых сокровенных письмах и дневниках. Подсматривая же

¹ «На точке выхода из моей темноты и, следовательно, видения первым светом, когда размеры столба первого света равны скрытым размерам предшествующей темноты, вот на этой точке выхода и расположена точка индивидуации» (с. 91).

в замочную скважину, мы не увидим ничего, кроме собственного непотребства.

В поэтической конструкции жизнь не зашифровывается, не кодируется, скорее уж, впервые расшифровывается и начинает переживаться, совершаться. Вспоминая известные слова Л. С. Выготского — «Мысль не выражается, а совершается в слове», — можно сказать: душа не выражается в слове стиха, она там-то — в этом теле — и совершается. Мысль (и то самое бытие, до которого, как говорят философы, мысль имеет прямое касательство) не выражается, а совершается в философском произведении. Быть в смысле *совершаться*, быть-становиться, быть-возникать (заново, из-начально), быть-на-деле — по-гречески: *эн-эргю*. Отсюда аристотелевский термин *энергия*. Увидеть и быть в энергии видения, помыслить и быть в энергии мышления — одно и то же. Нельзя однажды открыть *идею* и потом только передавать ее по наследству. Идея содержит в себе всю энергию изначального мышления и требует столь же изначального мышления, чтобы быть мыслимой, т.е. самой собой. Она — движущее начало, а не движимое имущество. Поэтому философское произведение не излагает идеи, не мыслит за нас, а «дает мыслить» (с. 147). Пользуясь этим понятием, можно сказать так: произведение есть устройство, содержащее *энергию* (или бытие) первовидения, первослышания, перво-мышления... В этом смысле оно и определяется М. М. как *ореган* *ореганов*, производящее произведение.

Итак, первое, в чем нам помогает идея произведения при чтении «Лекций», это «упаковать» неопределенные «состояния» и «переживания» М. М. в относительно осязаемую форму, дать им предметную определенность. В частности, мы начинаем понимать, откуда берется энергия, сила, которыми совершается то, что не может вызваться ни качествами вещей, ни моим желанием или усилием воли. Среди вещей есть некие *устройства*, которые содержат такую энергию и из которых я могу ее черпать. Эти устройства суть произведения. «Это они, произведения, во мне рожают мысли, а не я сам как эмпирическое, психологическое существо» (с. 313). Лирическая энергия заключена в поэтических произведениях, энергия мысли — в философских, энергия веры (говорю уже на собственный страх и риск) хранится в храме, в таинствах, в словах литургии, проповеди, исповеди, молитвы. А энергия нравственного поступка или любви, о которой столько наговорено? Кажется, там же, но надо еще подумать...

Теперь обратим внимание на два других момента, отличающих произведение: материя, из которого оно строится — звук,

цвет, слово, — оказывается *феноменальной материей* (с. 306), а форма, которая его охватывает и которая содержит его энергию — есть форма *внутренняя и растущая*.¹

Музыкальный звук не *означает* нечто, издающее его, он сам есть *звучащее существо* (см. с. 303—304), тело возможного строения, ищущего свою душу, и только поэтому изначально *поющая* (голосовая, ритмическая) *душа* способна сбиться музыкой. Слово стиха не есть «транзиторный знак» (с. 266), переправляющий наше внимание к тому, о чем оно, и устраняющий свою материальность, как помеху, с нашего пути. Оно, напротив, останавливает внимание на себе, и мир, в который оно вводит, есть его внутренний мир: одновременно и лирическое бытие самой речи (поэты предсуществуют в ней) и речевое (даже голосовое) бытие поэта, осуществляющего, т. е. индивидуирующего, это лирическое бытие.

Легко заметить, что *форма*, формирующая феноменальную материю в произведении, во-первых, не привходит извне, а рождается изнутри нее (слово находится так, как если бы оно было *подслушано* у слова же) и, во-вторых, не устраняет материю, а напротив, выводит ее на свет во всей звучащей, цветущей, осязаемой материальности. Только поэтому *форма* произведения способна захватить человека целиком во всей его чувственной, душевной и духовной ткани, *устроить* его взор, слух, сознание, внимание, мысль так, чтобы направить их на видение, переживание, понимание *незримого* и, однако, явленного в своем безусловном *бытии* существа (см. с. 267). Это форма, содержащая *формирующую* энергию (*forma formans*).² Греческая трагедия или скульптура, храмовая икона, роман Пруста или «Бытие и время» М. Хайдеггера не просто изображают, излагают или сообщают что-то — они определенным образом формируют, настраивают и устраивают, пред-усматривают своих зрителей или читателей. Переходя от картины к картине в музее или от книги к книге в некоем однородном пространстве чтения, мы не часто замечаем, что переходим из мира в мир, что каждый раз здесь требуется своего рода *обращение*, переход чуть ли не в новую веру. Не только, ста-

¹ Уместно, может быть, напомнить, что мы занимаемся не *эстетикой*. Произведение, существующее как вещь среди вещей вполне предметно, материально, рассматривается здесь одновременно как «орган жизни», как *начало* человеческого бытия в его отношении к самому бытию, иными словами, в горизонте онтологии.

² «Готический храм есть живая форма — она внутри себя рождает то, формой чего является» (с. 295).

ло быть, автор рождается вместе с произведением, но и возможный читатель-зритель-слушатель.

Следующий момент. Форма произведения есть *внутренняя форма*. Бесконечная производящая энергия, которая потенциально содержится внутренней формой произведения, во-первых, называется в том, что произведение — при всей своей законченности — способно, однако, как живое существо, к бесконечному внутреннему росту. Эта внутренняя жизнь, произведение производящего (вспомним хлебниковское «и так далее...»), в особенности, свойственны современным произведениям, которые часто как бы остаются *work in progress* — «произведением в работе» (с. 337), но здесь лишь обнажается творящая суть любого произведения. Во-вторых, внутренняя форма наполнена той самой темнотой начинания, о которой мы говорили выше. Она содержит и устраивает своего рода *пустоту*, допускающую и зовущую *исполнителя*. Она должна быть каждый раз исполнена (или восполнена) моей — читателя, зрителя — участника — живой энергией, которую эта форма вызывает, пробуждает, требует. Отсюда возможность не только вос-создания, вос-произведения, но и *роста* произведения, насыщения новыми, иными *смыслами*. «Пруст создал структуру, и она увеличивается тем, что мы ее понимаем. При этом она остается сама собой, то есть в одном экземпляре, но в нее вливается бесконечность интерпретаций» (с. 267). «Любая интерпретация „Эдипа“ есть содержание „Эдипа“, но таких интерпретаций множество» (с. 313). «...Как бы вы ни поняли Достоевского — это всегда будет пониманием Достоевского. (...) Это смысл Достоевского пророс в вашу голову, а не вы придумали интерпретации» (с. 337). Стало быть, внутреннюю форму произведения можно понять как *смыслопорождающий* источник возможных содержательных истолкований. В таком случае, и собственно авторское *содержание* оказывается лишь одним из возможных, имеющих определенный смысл истолкований. В каких же взаимоотношениях находятся эти смысловые истолкования?

Тут мы подходим к критической точке.

С одной стороны, М. М. вроде бы договаривает все до конца. Читатель только тогда исполняет замысел произведения, когда выступает как *соавтор*. «Обычно мы считаем, что есть текст и есть акт его чтения, а я вам предлагаю другой вариант: текст, который складывается в качестве текста актом его чтения. Самим актом извлечения смысла. (...) Я утверждаю, что понять мысль автора, вступить в контакт с нею значит в точке контакта самому породить мысль, и, только породив свою мысль, можно понять

мысль другого, а если мы не породили свою мысль, то мы ее не понимаем...» (с. 389). Событие мысли автора случается только вместе с актом моего чтения, это событие есть одновременно событие, одновременное бытие на двух индивидуализированных точках (все это М. М., на той же странице). Но, с другой стороны, — две ли это точки (если не больше) или все же одна, одно и то же неделимое *состояние*, одна и та же «скользящая вершина», на которую философская мысль должна бесконечно «впихивать себя» (с. 390)?

Задумавшись, в самом деле. Культурные смыслы, «незримые существа» становятся зримыми и мыслимыми благодаря тому, что *соответствующие им* произведения (греческая трагедия или диалог Платона, православная икона или Житие, трактат Декарта или перспективная картина, роман Пруста или симфония Шнитке) своим уникальным устройством уникальным же образом настраивают и устраивают нас (наши зрение, слух, душу, ум). Более того, вместе с этим устройством в нас «прорастают» содержащиеся ими культурные смыслы, те самые «незримые существа», а ведь эти «незримые существа» ноуменально, онтологически разные, едва ли *обобщимые* в некое однородное «состояние сознания». Но понятые в контексте *экспериментальной психологии*, или феноменологической *аналитики сознания*, они открывают, кажется, одно и то же — безначальное, тавтологичное — *состояние сознания* и одно и то же «*божество*», для которых Софокл или Данте, Декарт или Пруст, Альбертина или Стермарья лишь *оказии*, чтобы выделить, «сингуляризовать», «вспучить», превратить в свой *символ* эти *случайные* предметы (см. с. 391).

В той самой точке, где мы, казалось, так много приобрели, мы, в таком случае, разом все теряем.

3. СИМВОЛ

В конце первого раздела мы оставили Альбертину в тот момент, когда она превращалась в «метафизическое апостериори». Что это значит? А то (см. *Лекцию 24*), что мета-физические («безначальные») силы, структуры, *идеи*, не зависящие от времени и обстоятельств, априорно формирующие опыт жизни, всегда исполняются — *если* исполняются, если мы в них «попадаем», — *фактически*, тут-теперь-так, в таких-то — случайных — обстоятельствах. В силовом поле неопределенных метафизических «пафосов», «верований», «божеств» (например, любви) факты груп-

пируются в «фигурации» (с. 391), приобретающие не свойственные им как фактам избыточные значения. Соединение фактической случайности и априорной непреложности делает ситуацию единственной и необратимой, придает ей роковые черты. Складывается *судьба*. «Богиня времени» вошла («упаковалась») в Альбертину, срослась с ее телом, сплелась с чертами ее лица и характера, укрылась в тайне ее жизни. Отныне Альбертина стала *судьбой* Марселя, потому что та же самая *априорная* форма, — а не психологический выбор — действует в нем самом.¹

М. М. иллюстрирует эту метафизику фактичности простым примером игры, в частности игры в шахматы (с. 391—392, 433). В силовом поле игры, определенном не только формальными правилами, но и индивидуальным искусством игроков, костяные или деревянные фигурки наполняются незримыми интенсивностями, значимостями. Они оказываются не только королями и королевами вообще, но и чем-то, созданным случайной ситуацией игры, когда пешка может приобрести значение решающей фигуры, а их конфигурации — силу судьбы. Разница, кажется, лишь в том, что в жизненной игре по метафизическим правилам нам дано сыграть только одну партию или же не сыграть вообще, что автоматически записывается в абсолютный проигрыш («Взгляни — и мимо!»). Правила — по отношению к игре — априорны, безначальны (игра идет *по* ним, но не *с* ними) и всегда вложены в сложившуюся ситуацию. Как грамматика языка в речевых высказываниях, они показываются, но сами не высказываются.²

Я сказал «нам дано сыграть одну партию», но у М. М. это не совсем так. Именно потому, что метафизическое апостериори случайно, оно и может быть *транспонировано* от случая к случаю. Необратима здесь *форма*. Оказывается, сама *форма* любви Марселя кристаллизовалась и сделалась необратимой «по случаю» любви Свана к Одette (см. с. 402). Более того, эта «архетипиче-

¹ Работу такого же «механизма» М. М. часто демонстрирует в этической сфере. Мы надеемся проявить свою *добродетель*, когда к тому будет подобающий случай, фактические же ситуации кажутся нам слишком *случайными*, слишком психологически или политически *содержательными* казусами, это всегда не *тот* случай. Между тем *кристаллическая структура формального априори* именно потому, что она не зависит от случаев, не предполагает *особого* случая, а требует ответственного (перед ней) деяния здесь-теперь-так (ср. эпизод Лунина в истории декабристов: с. 260—281).

² Разумеется, Л. Витгенштейн вновь оказывается где-то по соседству. В нашем контексте понятней становится его фраза: «Феноменология — это грамматика» (*Wittgenstein L. Big Typescript. P. 437*. Цит. по статье: *Guest G. La Phénoménologie de Wittgenstein // Heidegger Studies. Berlin, 1991. Vol. 7. P. 53*).

ская форма» *мигрирует* в любовь к Альбертине из детской потребности в поцелуе матери перед сном. «Вот из чего питается любовь к Альбертине, которая, в свою очередь, является формой последующих любовей...» (с. 481). Все эти *серии случаев* (с. 483) любви метафизически — или формально — *тавтологичны*, это формальные аналогии, они корреспондируют друг с другом и метафорически заместимы. Поэтому дурную бесконечность незавершаемых реалий «прерывает внутренняя структура аналогии, та, которая в совершенно разных предметах производит один и тот же эффект» (с. 315). Целое мы выхватываем из времени и удерживаем метафорическими связями (отсюда, конечно, и склонность самого М. М. к метафорическому сближению разного). Словом, вырисовывается известная схематика *символизма*. (А за ней, ясное дело, маячит *миф*, тема, впрочем, напрочь отсутствующая у М. М. Не стану говорить о нем и я.)

Здесь-то и располагается наша критическая точка.

Как же раскрывается *феномен* в феноменологии М. М. — как *произведение* или как *символ*? На мой взгляд, эти два понимания несовместимы друг с другом. И хотя в речи М. М. они тесно переплетаются, незаметно переходят друг в друга — не столько по недосмотру, сколько потому, что оба превращения вполне допускаются понятием феномена, — тем не менее можно заметить здесь и следы их внутреннего противоборства.

Вот М. М. со знанием дела описывает структуру символа. «Символ есть вещь, состоящая из двух половинок: вещественной половинки, проросшей в объект, то есть чего-то видимого, (...) и того, что проросло в нашу сознательную жизнь. Соединение их и есть понимание» (с. 299). Причем сознательная жизнь здесь усматривается как «*персональный корень*» (Пруст) впечатления или вещи. В развертывании этого персонального корня до вещественного присутствия вроде бы и состоит «*работа художника*» (с. 300). Но если это символ, если произведение (или феномен) поняты как символ, вступает в действие закон аналогии или метафорической тавтологии и персональный корень оказывается универсальной структурой сознания (когитальное состояние) или частью *универсальной души* (не случайно тут возникает тема *мистики*). Поэт, цитирует М. М. Пруста, «*обменял свою индивидуальную душу на душу универсальную*» (с. 303). «Потому что понимание — это всегда понимание общего или того, что частица переживаний является в действительности не только моей, но частицей универсальной человеческой души» (с. 184). Иными словами, *персональный корень* символа разрешается в универсальное, а *персональность*

вообще отбрасывается в психологическую индивидуальность, ибо что такое, в самом деле, *частица* универсального?! А между тем философский элемент, помним мы, замкнут на *индивидуальное* сознание, всеобщее может мыслиться только *лично*, понимать, как и умирать, могу только я... Один на один, всё — всем собой, никаких частиц. «Голый человек находится лицом к лицу с голым миром» (с. 286).

Далее. Мы (вместе с вещами) выхватываемся из «автоматического природного режима рассеивания», из *неопределенного*, безразмерного — *пределом*, формой произведения (с. 312, ссылка на Пифагора). Мы помним также, что волну воспроизводящего усилия, которым держится все в мире (и я, и сам мир) содержит, держит на себе *форма* (с. 264). Но по логике символической универсализации *определенные* «я» попадают в разряд «натуральных» и вместе с ними редуцируются к *нулевому* «я», которое поэтому видится безразмерным и неопределенным (*апейрон* Анаксимандра), причем теперь эта неопределенность вовсе не связывается с «природным режимом рассеивания», а напротив, оказывается *истинным Я*, «хранителем определенного рода материала сознания». Так все же «формой произведения» или неопределенным «материалом сознания» держимся мы в состоянии присутствия? «И это же (нулевое. — А. А.) «я» есть «я» поэта или художника (...) некоторый действительный внутренний человек. Но всегда лишь возможный человек. (...) Человек всегда определен, и всегда мы можем сказать: то, что определено, — это не то. А то, что остается неопределенным, — всегда какое-то и всегда никакое, ни одно из каких-либо, но некоторый внутренний универсальный человек» (с. 356). Универсальный человек или *возможность* изменения, свойственная живому? «Есть некий большой поэт, оттисками (символами. — А. А.) которого являются Гюго, Виньи, Леконт де Лилль, Бодлер. Все они оттиски поэта, который один с самого начала мира. (...) Являются перевоплощениями или метаморфозами одной и той же души. (...) Поэт един с самого начала мира» (с. 357). И совершенно последовательно на другой странице М. М. вместе с Прустом вспоминает мысль французских символистов конца XIX в. о *correspondances*, «так называемых символических соответствиях или символической перекличке между одним и другим» (с. 358). А поскольку философ, верующий, любящий рождается в том же универсальном «апейроне» и пронизаны теми же универсальными структурами сознания... Делайте вывод сами.

(Между тем, если уж мы вызвали тени великих греков — Пифагора и Анаксимандра, — если не приметно втянулись в «поле-

мос» между *пределом* и *беспредельным*, *стихией* и *идеей*, *единым* и *многим*, — нечего надеяться на мифические «метаморфозы», пусть мы и перенесем поле битвы в «поле сознания» или в «феноменологическую материю».)

М. М. чувствует эту трудность и говорит о *роковой проблеме* «авторского „я“, которое само является проблемой, ибо это амальгама многих пластов времени, многих „я“» (с. 316). В этой-то «амальгаме» вся трудность действительно и заключена. С одной стороны, мы получаем некое сознание вообще, то ли *бессубъектное*, то ли сознание некоего одного — всеобщего — Его («нулевая субъективность, не имеющая качеств и свойств», с. 351), по отношению к которому все наши «я» (не только психологические, но и авторские) суть лишь участенные *оттиски*, или *органы*, или *состояния* некоего гигантского «*сознательного тела*» (с. 370). Это, разумеется, не выдумка М. М., а «чистое сознание» феноменологии. Хотя место это могут теперь занимать, например, «структуры». А чаще всего роль бессубъектного субъекта возлагают нынче на *язык*. С другой же стороны, в нашей амальгаме возникают сложные отношения, раздражающие эту феноменальную материю. В одном месте, разбираясь с субъектом перед лицом феноменальной материи, М. М., мне кажется, острее всего передает мучительную многосмысленность этой проблемы: «С такими явлениями мы вступаем в область коммуникации ума с умом, „я“ с „я“ (причем не с другим „я“). Мы вступаем в область коммуникации ума с умом в том смысле, что между одним и другим есть расстояние <...>. В интервале расстояния мы не имеем никаких свойств. <...> В моих свойствах, если они у меня есть, крутится машина, которая мыслит, думает, производит, — а вовсе не какое-то „я“. <...> Здесь термин „мой“ мы должны фиксировать в интервале между умом и умом. Только в этом интервале существуют феноменальные состояния... <...> Между тем, это для нас совершенно слито: „я“ равно „я“... мы не видим никакого расстояния. А в действительности мы должны растащить и двинуться в раздвинутый интервал. <...> Пруст был одним из тех, кто понял, что сознание, слепленное с конструкцией „я“, „яйной“ конструкцией — есть препятствие. <...> Оказывается, само сознание может быть препятствием, и возникает проблема расцепить его. С чем? С самым дорогим нашим объектом в мире — со своим собственным „я“, как субъектом этого сознания» (с. 346—348). Посмотрите, как неумовимо сливаются тут психологические и *умные* «я», сливаются и тут же расходятся в коммуницирующие *умы*, расходятся и тут же теряются в *интервале*, в некой мыслящей машине, которая но-

ровит занять место только что расцепленного с собой «я», растащенного на два «я»...

Еще один оборот тех же мучений. В начале, говорили мы вслед за М. М., присутствует *начинание* — героическое, артистическое, интеллектуальное, — *авторское* начинание. В заключительной *Лекции* М. М. напоминает о *риске*, *эксперименте* (даже *экспериментальной вере*), в которых я только и могу сбыться, помещая себя «в мир в качестве первичного единственного автора того, что существует в мире на уровне воспринимаемого» (с. 532). Тема этой последней лекции: «Произведение искусства как структура искупления». Если немного договорить, получается чрезвычайно сильное утверждение. В произведении искусства — поэзии, мысли или веры — творится — в единственном неповторимом экземпляре — мир с человеком (автором) в нем, творится как бы *на пробу* возможного спасения, во всей красоте, разумности, достоинстве и... тревоге риска ничем не обеспеченного начинания. — Но бессубъектный символ говорит: нет. Мы пребываем в метаморфозах *безначального* бытия — бытия чистого сознания или феноменальной материи. И когда мне кажется, что я, к примеру, понял мыслителя, пусть и сам творчески подумав его мысль, то это получилось потому, что я ее уже понимал, что мы оба оказались в корреспонденции относительно чего-то одного. «Это оно существует, а не я понял» (с. 387).

Все эти превращения, ускользания, противоречия крайне далеки от простой путаницы или неряшливости мысли. Внимательный читатель усмотрит и за моими недоуменными вопросами и решительными противопоставлениями какую-то противящуюся им силу, сказывающуюся помимо моей собственной слабости. Она, видимо, исходит от начал, до которых мы так и не докопались.

Рискну, однако, закончить определенным предположением.

Можно различить в размышлениях М. М. два полюса. Первый: феноменальное событие, которое ставит во главу своего «метафизического» угла М. М., в котором он видит начало сознательной жизни, есть *произведение*, или, — поскольку речь идет о жизни сознания, — бытие в интенции на произведение, бытие перед лицом возможного произведения. Подчеркну, речь идет не о занятиях специальными искусствами, тем более не о жизни как искусстве, а о начале возможной полноты присутствия человека в бытии и бытия в человеке. Смысл присутствует в мире, т. е. мир осмысливается, а смысл является — каждый раз единственным, неповторимым, «фактическим» образом — во плоти (феноменаль-

ной) произведения. Во втором разделе статьи я попытался наметить кое-какие черты так понятого произведения.

Второй полюс формулируется следующим образом: «Между мной и богиней¹ — всегда предметы или фигуры» (с. 391). Тогда черты близких людей, имена, местности оказываются случайными, не имеющими собственного значения указателями извечных символических «фигураций». Произведение же, которое воплощает единственное раз-и-навсегда-бытие вот этого голоса, глаза, чувства, ума, которое обращено к другим столь же лично-уникальным умам и чувствам,² — устраняется. В силовом поле «метафизической игры» — в бессубъектном *промежутке* — живут «межеумочные» *конфигурации, структуры сознания или символические иероглифы*.

Так из страны Мамардашвили намечаются для меня два пути. Один — через произведение — к полноте индивидуации (исторической, культурной, личной), другой — через символ — в ничто, никто, никуда.

1996 г.

¹ Речь, напомню, идет о прустовском образе «богини времени», о мгновенной увековеченности жизни в полноте ее переживания; к ней-де, а не к ее случайному воплощению и устремлена наша неутолимая любовь.

² Книга близкого по духу М. М. французского философа Ж. Делёза «Марсель Пруст и знаки», на которую я уже ссылался, с пафосом доказывает, что только в структуре художественного произведения возможно общение в полном — онтологическом — смысле слова. «Что такое сущность, как она раскрывается в произведении искусства? Это различие. Различие предельное и абсолютное. Именно различие образует бытие, которое заставляет нас постигать бытие» (*Deleuze G. Op. cit. P. 51*). «Нет никакой интерсубъективности, кроме художественной (*artistique*)» (*ibid. P. 53*).

2. ОНО-БЫТИЕ ИЛИ ТЫ-БЫТИЕ

ВРЕМЯ БЫТИЯ

(к 70-летию выхода в свет книги М. Хайдеггера
«Бытие и время»)

«Действительно долговечной может быть только такая философия, которая поистине есть философия своего времени, т. е. владеет своим временем».

М. Хайдеггер

«Бытие и время» М. Хайдеггера — одно из немногих философских произведений XX в., в котором с такой остротой сказано *время*: не просто XX в., а 20-е годы, пожалуй, даже конец Веймарской республики. Любители исторических аналогий могут усмотреть пугающее предзнаменование в том, что именно сегодня, в нынешней России, выходит первый русский перевод «Бытия и времени».¹ Только обратим внимание, что время тут именно *сказалось*. Событие редкое: то, что имело сказать человеку *это* время, было услышано, и услышанное нашло свои слова. Если, восторгаясь, пугаясь или обличая, мы и теперь не дадим себе труда *услышать* и *понять*, можно считать наше время со всем, что им открылось и в нем испытано, потерянным. Присутствуя, мы отсутствовали.

Такое время именуется обычно *кризисом* (что в переводе с греческого означает *суд*). Это время между-временья, время между концом, закатом одного исторического мира и ожиданием, кануном чего-то другого. Время, когда человек словно оставляется наедине с собой и может уяснить свое настоящее положение, может заметить, daß er da ist, что он *есть*, есть *тут вот* и *сей час*, что он попал в *историю*, что с ним случилось *бытие*. Само бытие. Бытие, обступающее, нависающее со всех сторон непостижимыми могуществами (бывшего, настоящего, будущего), о нем-то и идет дело, его — твое — мое — собственное, интимное дело, дело самого бытия или — небытия. Для каждого каждый раз есть его собственный раз, и он есть раз и навсегда, вот *это* — краткое — время есть *всего* бытия.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. (Далее цитируемый материал из этого издания дается с указанием страниц в тексте.)

В курсе «Основные понятия метафизики», который Хайдеггер читал во Фрайбургском университете зимним семестром 1929/30 г., он говорит: беда наших бедствий и нужд в том, что их множественность и частность скрывает основное и единственное бремя — бремя самого существования, то именно, что «человеку задано быть тут (*da zu sein*)».¹ В этом-то обыденнейшем положении, в положении самой обыденности, в котором каждый всегда уже находится, Хайдеггер и усматривает настоящую *мистерию* бытия, средоточие всего «тайного» и «жуткого». Он нарочито характеризует здесь существование в его простейшей повседневности теми самыми *настроенностями*, в которых Рудольф Отто (коллега Хайдеггера по Марбургскому университету) находил прямое присутствие в человеке *нуминозной тайны, священного*.²

...Кризис — это время смысловых тектонических сдвигов и большого публичного шума. Рушатся и тут же вновь сочиняются мировоззрения, идеологам срочно заказываются организующие, спланированные, спасительные идеи, самозванные вожди требуют воли, силы, решимости, преданности, самопожертвования и т. п. Но экзистенциальные призывы к «всеобщей мобилизации» и «монологичному единству», взывания к духам класса, расы, нации, народа, природы, истории, космоса, крови, почвы, родины, державы... — словом, ко всем, какие найдутся, *бытийно-историческим судьбоносностям* (а они, как показал XX в., не заставляют себя долго вызывать), — сопровождаются и даже, кажется, порождаются неким молчаливым *настроением*, смысл которого можно было бы, пожалуй, передать так: растерянность перед *откровением* онтологической беспризорности человека. Человеку предлагается «узнать себя» как «перемещенное лицо», беженца, мигранта, бомжа...³ Таковым было откровение времени. Это настроение тоски и страха, чувство бесприютности, брошенности всеми «силами» на произвол «судеб». Человек находит себя потерявшимся, очутившимся *здесь и сей час* в мире, наполненном таинственными, быть может, опасными, быть может, спасительными, но безмерно превосходящими его силами бытия, где вот-вот что-то произойдет, и ничто само собой не ведет его, не наставляет, не подсказывает ему, как быть и что значит быть

¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Abt. 2. Bd 29/30. Frankfurt am Main, 1982. S. 244.

² См.: Otto R. Das Heilige. Gotha, 1917.

³ Раньше и острее всего это откровение сказалось в творчестве Ф. Кафки и Ч. Чаплина: трагическая и комическая маска нового «героя».

вообще¹ (хотя в учителях и наставниках недостатка нет). Но — место действия дано и час — *твой час* — настал²...

Настроение, вызываемое этими смутными предчувствиями, легко оборачивается противоположным: жадной участью в общем деле, причастия нашему «мы». Грань траги-комического, отделяющая экзистенциальный ужас от тоталитарного экстаза остра, но и тонка.

...Говоря, что в «Бытии и времени» сказалось время, я вовсе не собираюсь «объяснить» мысль Хайдеггера «общественным бытием» Веймарской республики. Все наоборот: книга «Бытие и время» не только уясняет смысл этого смутного времени, но, давая ему слово, выводит из безвременья, поскольку усматривает в *просвете* этого — единственного — времени особый *смысл* самого — всеобщего — бытия. Ведь только так, в горизонте времени, может быть понято, по Хайдеггеру, *смысл бытия*.

История имеет смысл (а не «все кружась, исчезает во мгле»³) только потому, что бытие по своему существу разыгрывается во времени, что оно *исторично*: оно — всецелое бытие — просвечивает, совершается, происходит в *событиях*. Бытие исторично. Это означает, повторю, — каждый исторический момент как момент человеческого бытия есть (в себе, т. е. *может* стать, а может и *не* стать) момент полного бытия, а потому — единственный и незаменимый. История же вообще (онтологически) возможна (и осмысленна) только потому, что само бытие по своему собственному смыслу экзистенциально, оно расходится с собой: оно

¹ Близкое переживание на рубеже иных эпох выразил Паскаль: «Когда я вижу слепоту и ничтожество человеческие, когда смотрю на немую вселенную и на человека, покинутого во мраке на самого себя и словно заблудившегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его сюда поместил, зачем он сюда пришел, что с ним станет после смерти, и не способного все это узнать, — я пугаюсь, как тот, кого спящим привезли на пустынный ужасный остров и кто просыпается там в растерянности и без средств оттуда выбраться...» (цит. по: Паскаль Блез. Мысли / Пер. Ю. Гинзбург. М., 1995. С. 131).

² «Время? Время дано. Это не подлежит обсуждению.

Подлежишь обсуждению ты, расположенный в нем» (Н. Коржавин).

³ Метафизический смысл неизменного «Солнца любви» (из этого стихотворения В. Соловьева), взвешивающего на то, как «смерть и время царят на земле», гораздо точнее передается тютчевской «природой»:

«Природа знать не знает о былом,
Ей чужды наши призрачные годы (...)
Поочередно всех своих сынов,
Свершающих свой подвиг бесполезный,
Она приветствует своей
Всепоглощающей и миротворной бездной».

есть то, что всегда уже целиком *сбылось*; вместе с тем оно есть то, что все целиком *происходит* только сейчас; но бытие никогда и не есть: оно «есть» полнота *возможности*, не исчерпываемая чем-то уже состоявшимся. Вот что свернуто в названии произведения «Бытие и время». Средоточие же этой бытийно-исторической драмы названо и того короче, одним (двойным) словом — Da-sein. Бытие, сбывающееся бытием вот так, тут и теперь, — смысл которого («вот-так-тут-и-теперь») не в чем ином, как в этом самом событии бытия, — есть бытие *особого* сущего. Оно не просто *сущее*, не просто *причастно* бытию (das Seiende). Оно — это сущее — существует среди прочего многообразно сущего (da), но существует так, что в «его бытии речь идет о самом этом бытии» (с. 12). «Это сущее, которое мы сами всегда суть...» (с. 7), и означает выражением Da-sein.¹ Бытие разыгрывается с человеком. Человек среди сущего не просто существует, он есть такое сущее, в котором и с которым разыгрывается драма самого бытия. Da-sein — это все «Бытие и время», сказанное одним словом. Рассказывание, раз-вертывание всего, что уже некоторым образом сказано этим *словом*, — экзистенциальная аналитика Dasein (аналитика существования человека в качестве существа, существенно озабоченного — и озадаченного — самим бытием) — и образует фундамент той *фундаментальной онтологии*, введением к которой должна была стать книга «Бытие и время».

¹ Я не могу входить здесь в проблемы перевода этого простейшего и обиходнейшего в немецком языке слова, которому Хайдеггер, однако, придал такую многозначительность (см. след. статью). Тем более не могу я вдаваться в обсуждение только что появившегося перевода В. В. Библихина. Перевод этого ключевого для «Бытия и времени» (и всей хайдеггеровской философии) понятия словом *присутствие*, может быть, и лучше искусственных «вот-бытие», «здесь-бытие», но нуждается в дополнительном прояснении нужного смысла ничуть не меньше, чем немецкое Dasein. При-сутствие говорит о «сутствии» при и — на первый слух — скрадывает *внутреннюю* раздвоенность, двоякость, сущностную обращенность человеческого бытия как бытия *герменевтического, бытия-о-бытии*. Смысл *вхождения* в суть бытия (в курс дела) скрадывает *расхождение, несовпадение* бытия этого сущего с самим собой, несовпадение самого бытия с самим собой как онтологическое основание самой возможности этого — человеческого — существа. Кроме того, значение внутренней формы слов an-wesen, ab-wesen, wesen (при-сутствовать, от-сутствовать, существовать) широко используется Хайдеггером в контекстах, далеко не всегда соответствующих контекстам, где говорится Dasein. Другое выражение, используемое переводчиком там, где двучленность слова подчеркивается у Хайдеггера дефисом, — *бытие-вот*, хотя и передает строение слова, но страдает всеми недостатками искусственности. Тут сказывается — и делается заметным — диктат языка. Придется с этим смириться.

Вместе с тем «Бытие и время» М. Хайдеггера одно из немногих философских произведений XX в., в которых современная философия столь продуманно обращается к своей истории, возвращается в нее и стремится переосмыслить ее так, чтобы прямо включить в дело современного философствования.¹ Степень вовлеченности своей мысли в историческое бытие философии Хайдеггера осознавал вполне отчетливо. Как раз после завершения «Бытия и времени» и незадолго перед тем, как он услышал «повелительный зов» новой «революционной действительности», Хайдеггер видел себя не более чем зрителем в музее философии. В декабре 1931 г. он писал К. Ясперсу: «Я существую в роли зрителя некой галереи, который должен помимо прочего следить за тем, чтобы шторы на окнах были правильно подняты и опущены и чтобы несколько великих сохранившихся произведений получили в какой-то мере правильное освещение для случившихся зрителей».²

При всей экстравагантности изобретенного в «Бытии и времени» языка «экзистенциалов» со времен Гегеля не было, пожалуй, другого философского произведения, в котором история философии с такой последовательностью включалась бы в замысел *современной* философии. Но суть этого замысла у Хайдеггера прямо противоположна гегелевскому. Дело идет не о *развитии*, не о *конкретизирующем разворачивании* начального понятия (того же *бытия*) в истории (и соответственно в логике) мысли, а о *последовательной деструкции* всей предшествующей онтологии, т. е. о *редуцирующем возвращении* к началу. Словно мыслящая — логически членораздельная — речь не сказывает членораздельно *определенный смысл бытия*, а наговаривает на него отсебятину, горюдит лишнее, загромождает его, отвлекает, уводит от него. С первых слов о сущем мысль теряет (забывает) «за деревьями» сущего «лес» бытия и затем ищет этот «лес» как пустое «понятие» или как «всем деревьям дерево». Для Хайдеггера же мыслить значит едва ли не противоположное — вспоминать забытое: разгораживать, разбирать, развинчивать, редуцировать — и таким образом воз-

¹ Лекции, которые Хайдеггер читал в Марбурге в 1923—1928 гг. и которые задолго до «Бытия и времени» сделали его известным, почти все посвящены сюжетам из истории философии, преимущественно Платону, Аристотелю и Канту. В Полном собрании сочинений они занимают 10 томов (Abt. II. Bd 17—26).

² Heidegger M. / Jaspers K. Briefwechsel. 1920—1963. Frankfurt am Main, 1990. S. 144—145 (см. рус. пер. И. Михайлова: *Хайдеггер М. / Ясперс Л.* Переписка 1920—1963. М., 2001. С. 212).

вращаться, точнее: *отступить* — к началу в его изначальном тождестве с самим собой или даже просто — в молчании его неопределенной возможности...

Феноменологическая редукция истории философии (в проекте «Бытия и времени») начинается разбором трансцендентальной онтологии И. Канта. Уяснив *онтологический* смысл кантовского критицизма и *трансцендентализма*, можно увидеть именно здесь первые подступы к идее *фундаментальной* (базирующейся на аналитике конечно-временного существования) онтологии в смысле Хайдеггера.¹ Однако кантовский трансцендентализм коренится в метафизике картезианского субъекта, деструкция которого приводит к схоластическому аристотелизму, а от него к самому Аристотелю, к Платону — к греческой философии вообще как началу всех философских начал (далее — к греческому образу мышления, к греческому опыту бытия как началу самого мышления, началу вообще, просто началу...).

Вот почему именно здесь, в хранилище греческой философии, Хайдеггер находит вопрос, начинающий философию и от века правящий в ней, — и это в самом деле есть *вопрос о бытии*. Этот вопрос он и ставит в начало собственной философии.

Первыми словами книги Хайдеггер возвращается к тому замешательству относительно выражения «сущее», в которое некогда попали собеседники платоновского «Софиста» (см. 244 а) и которое с тех пор не только не разрешилось, но хуже того, забылось: «Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, что мы собственно имеем в виду под словом „сущее“? Никоим образом. И значит, *вопрос о смысле бытия* надо поставить заново. Находимся ли мы сегодня хотя бы в замешательстве от того, что не понимаем выражение „бытие“? Никоим образом. И значит, надо тогда прежде всего сначала опять пробудить внимание к смыслу этого вопроса» (с. 1).

¹ Если мы обратим внимание на то, что *фундамент* фундаментальной онтологии Хайдеггера образует экзистенциальная аналитика человеческого существования, не так сложно будет понять, почему Хайдеггер считает трансцендентальную аналитику Канта формой онтологии (критической онтологии). «Онтологическая проблематика, — писал Хайдеггер в 1929 г., — столь мало имеет дело с „реализмом“, что именно Кант с его *трансцендентальным* способом постановки вопросов смог сделать первый решающий шаг в отчетливом обосновании онтологии со времен Платона и Аристотеля» (Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967. S. 30). Следующая после «Бытия и времени» книга Хайдеггера, которая может считаться первым шагом в задуманной там деструкции онтологии, — «Кант и проблема метафизики» (Frankfurt am Main, 1929) (русский перевод ее О. В. Никифорова опубликован одновременно с переводом «Бытия и времени»).

Речь, стало быть, идет о том, чтобы суметь снова прийти в это замешательство и продолжить разговор, оборвавшийся почти 2500 лет назад. Как ни странно, этот разговор оказывается одновременно насущнее, современнее других разговоров современности.

Вопрос в том, как *теперь* поставить ведущий вопрос философии, вопрос о бытии. Хайдеггеровская онтология есть *фундаментальная* (или критическая) онтология, потому что сам *вопрос* и способ его *постановки* включается в существо онтологии. Здесь ясно сказывается второе — помимо греческого — *начало* хайдеггеровской философии: *феноменология*.

Феноменология не хочет говорить о вещах, она ищет *феномены*, т.е. то, что говорит само за себя. Соответственно и вопрос о бытии, мыслимый феноменологически, предполагает вопрос-феномен: не теоретик (онтолог) задает этот вопрос, а некое сущее, самым своим существованием являет (даже осуществляет) *вопрос о бытии*. Вопрос этот далеко не теоретический, даже не философский (если под философией понимать некое специальное занятие), — это вопрос *экзистенциальный*. Экзистенциально бытие сущего, для которого бытие есть *вопрос*. Сущее, в бытии которого речь идет (вопрос стоит) о самом этом бытии, сущее, онтически отличающееся от другого сущего тем, что оно онто-логично (см. с. 12), — т.е. устроено так, что, находясь среди сущего, от-носится, вы-носится из сущего к бытию сущего в возможной целостности его смысла, — это сущее Хайдеггер и именует словом *Da-sein*: вот-бытие.¹ Это (единичное, единственное) сущее способно испытывать затруднения, приходить в замешательство, заблуждаться, *ставит* вопросы вообще вплоть до вопроса относительно бытия сущего (в целом) — иными словами, способно мыслить, — поскольку оно до всего этого само всегда уже *есть* этот вопрос, поскольку озадаченность *самим бытием* (а не просто озабоченность некой «своей» природой) есть сущностно свойственная этому существу возможность его *существования*, модус его собственного *бытия* (а не просто область его теоретических интересов). Эта, и только эта возможность отнестись (озаботиться-озадачиться) всем существом к *самому бытию* как *самому своему* (даже *самому своему*²) бытию и есть *экзистенция*. Существо человека *эк-статично*, это вне-себя-бытие (и только потому также и для-себя-бытие). Бытие, к которому озадаченно отнесено человеческое

¹ Можно сказать и *тут-бытие*, если только это *тут* не подразумевает никакого *там*.

² Замечательная, по-моему, находка В. В. Библихина в переводе слова *eigentlichste*.

существо, выносит, выводит это существо из себя-наличного, из совпадения с собой, всегда уже *данным*, из *падения* в некую «идентичность», находящую себе место, а точнее — теряющую себя среди *людей*, из окружающей *среды* существования существом среди других существ. Само бытие, к которому относится человек своим существом, не есть что-либо сущее (ни «физически», ни «мета-физически», т. е. как «общее», «высшее» или даже «потустороннее» *сущее*). Бытие присутствует тут как *понимание* бытия (человек присутствует в бытии пониманием бытия, всегда уже как-то состоявшимся и никогда не завершимым), как (возможный) *смысл* целого, и этим смыслом целое обращает *среду* существования в осмысленный *мир*. Осмысленность, истолкованность мира собрана в *языке*, который и являет собой то самое *понимание*, которое есть голос самого *бытия*, и то самое бытие, которое присутствует только как *понимание*.

Ясно, что речь идет об аналитике *человеческого* существования, но само это существование понято здесь не из какой-то *человеческой природы* (не антропологически), а из его *онтологического* основания. Основанием же самой *фундаментальной* онтологии оказывается не что иное, как *феноменология* человеческого существования, поскольку оно по своему смыслу и есть не что иное, как *понимание*, *толкование* бытия. Такое герменевтическое взаимопояснение: экзистенциальная аналитика человеческого существования есть фундаментальная предпосылка всякой возможной онтологии, в горизонте которой только и может проводиться сама экзистенциальная аналитика. Аналитически «дедуцируемые» *экзистенциалы* образуют язык возможной онтологии и в свою очередь сами могут быть онтологически переосмыслены¹...

Философствующей настроенностью и философской строгостью мысли, редкими в XX в., Хайдеггер обязан тому, с какой ме-

тодичностью и последовательностью он держался феномено-онтологической герменевтики, первый оборот которой развернут в экзистенциальной аналитике «Бытия и времени». Но феноменологический редукционизм этой герменевтики столь же последовательно обращал развертывание *вопроса* о бытии — т. е. раскрытие тех трудностей, апорий, парадоксов, которые привели в *замятливость* относительно этого вопроса греческих философов и вновь уяснить которые вроде бы намеревался и Хайдеггер в «Бытии и времени», — в умолкающее внимание *простоте* бытия, внимание, которое в конце концов и впрямь едва ли не сводится к простому жесту: *вот*. Как будто к тем недоумениям и апориям, которыми мысль Платона или Аристотеля *касалась* бытия (удивлялась бытию), можно подойти иначе, чем путем рассуждений, доказательств, опровержений, деления и связывания *идей* (как это происходит в «Софисте»). Беда в том, что, когда мысль уклоняется от свойственных ей сомнений, вопросов, суждений, рефлексий, критик — словом, от внимания к самой себе, к своему собственному *миру* (с его архитектурой), к началам собственного *бытия* — пусть и под благовидным предлогом экзистенциально-понимающего участия в историческом событии, причастия тайным силам бытия, — *судить и решать* нас и нашу жизнь будут эти самые *тайные силы*, явные обличья которых бывают порою крайне неприличны...

Стоит поэтому заранее обратить внимание хотя бы на некоторые, в самом деле нешуточные трудности и подвохи, таящиеся в новой постановке вопроса о бытии. Одно из затруднений состоит в том, что *развертывание* экзистенциального анализа раскрывает структуры, по сути своей исключающие какое бы то ни было *развертывание*, какой бы то ни был анализ. Речь *аналитика* и речь анализируемого *понимания* суть принципиально разные модусы речи. Задача анализа — вернуть нас к первичному, изначальному пониманию, стоящему прямо в свете бытия, а не конструирующему свои понятия из уже готовых вещей мира, — туда, где вопрошающая *отнесенность* к бытию исчезает в прямом присутствии. Бытие тут присутствует в самом понимании, самим пониманием. Правда, это понимание настолько поглощено вниманием, что, собственно, исчезает в этом слушании-послушании. Ведь если в понимании бытия присутствует само бытие, то оно тут-то и сказывается всей своей бытийной силой, сказывается гораздо более властно, чем в «детерминации» любым «естественным» или «общественным» бытием: это бытие, захватывающее изнутри, правящее исподволь, тональностью настроения, собственной речью сло-

¹ Знаменитый *поворот* («Die Kehre», доклад, прочитанный в декабре 1949 г.; см. рус. пер. В. В. Бибихина: «Время и бытие». С. 253—258; см., впрочем, уже «Письмо о гуманизме», написанное осенью 1946 г., — там же. С. 192—229) означает не «разрыв» с экзистенциальной аналитикой и «переход» к онтологической установке, а соответствующий *поворот* герменевтического круга. Этот *поворот* предполагалось совершить во второй части «Бытия и времени», которая должна была называться «Время и бытие». Тем не менее движение хайдеггеровской мысли от сосредоточенности на человеческой экзистенциальности к сосредоточенности на некой исторической событийности *вообще* — очевидно. Место Da-sein — центрального «понятия» «Бытия и времени» — со временем занимает Ereignis (*событие*) (см. философский дневник, который Хайдеггер вел в 30—40-е годы и не предназначал для печати: Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. GA. Abt. 2. Bd 61. 1968).

ва... *Вопрос* о бытии, загадка бытия, приводившая в замешательство древних и новых философов, исчезает в *тайне*, в откровенной сокровенности истины бытия. Речь о бытии, вопрос о бытии — с подразумеваемыми вопросами: *кто* и с кем ведет эту речь, *кому* обращен этот вопрос, *кто отвечает?* — умолкает в речениях языка, вещаниях бытия...

Человек, говорит Хайдеггер, своим существом *отнесен* к бытию. Он, значит, также и *отстранен* от бытия: он отстранен от «самого» бытия своим «вот», а от своего «вот» отстранен (не совпадает с ним) отнесенностью к самому «бытию», которого тут *нет*, — которое *есть* как бытие-возможность, бытие-в-мысли, бытие-в-слове... Но как *бытие* оно же должно быть бытием-вот-тут, должно быть *возвращено* «сюда», вновь упаковано в *это вот* сущее, делая его «более сущим». Этой радикальнейшей апорией бытия и схвачена хайдеггеровская мысль. То, что есть вот тут-так-теперь, намертво схватывается *самим* бытием, само же бытие намертво схватывается сущим *вот так*. Трансцендирующий бросок экзистенции в возможность (решимость, разомкнутость к возможному, будущее) парадоксальным образом оказывается *отбрасыванием* туда, откуда этот прыжок совершался, экстатическим возвращением домой, энтузиастическим приятием того, что и так есть. Хотя бытие исторично, но история (пока) есть лишь постольку, поскольку она есть история метафизического *завлечения* бытия, на горизонте же мыслящего (и поэтического) воспоминания бытия видится только простота единственной изначальности. Причем нет никакого основания полагать, что «дом», в который мы возвращаемся, наполнится всеми временами и событиями наших исторических странствий, всеми горизонтами бытия («Одиссей возвратился, пространством и временем полный»), скорее уж стены его приобретут окончательно бытийную плотность («в деревню, в глушь, в Саратов!»¹).

...С одной стороны, онтологическая *изначальность* экзистенции (бытие из собственного начала, собственной возможности, собственного не-бытия, из смерти, которой каждый единоличный собственник) делает каждого столь же изначальным одиноком и единственным (самим собой). Судьба есть всегда *моя* судьба, мир — всегда *мой* мир, бытие — всегда *мое* бытие (je-meinige).² Но это не в том смысле, что есть — или может быть, или был —

¹ См. эссе «Творческий ландшафт: Почему мы остаемся в провинции», рус. пер. А. В. Михайлова в кн.: Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 218—221.

² Основной экзистенциальный пафос «Бытия и времени» дал даже повод к обвинению его в «экзистенциальном солипсизме». См., напр.: Arendt A. Was ist

еще какой-то другой мир: *твой*, или *его*, или, скажем, древних греков, — а в том, что никакого другого «глобуса» у меня (у нас) нет и надо принять, признать своим само бытие, совершающееся и ниспосылающее себя как историческая судьба, которую можно лишь взять на себя и суметь вынести. Я усваиваю, присваиваю дающее себя бытие ровно в той мере, в какой всем своим одиночеством отдаюсь его требовательной единственности.¹ Поэтому экзистенциальная решимость стать собой, принять на себя свое онтологическое одиночество парадоксальным образом оказывается решимостью с собою, наоборот, навсегда расстаться. Ведь *всеобщность исторического бытия*, случившегося *целиком* сей час вот так, втягивает экзистенцию (решимость быть, присутствовать в «роковые минуты» мира) каждого в общую экзистенцию исторического события, тянет «каплею литься с массами». Быть миром. Отсюда пафос экзистенциального соучастия, сопричастности, ангажированности, даже партийности...²

Таким образом, фундаментальная онтология, движимая вроде бы фундаментальным *различием* — отношением экзистенции (бытия-о-бытии), экзистенциальным трансцендированием мира как только *своего* мира (и себя как *своего* себя в этом мире), тем не менее *относит* это трансцендирование к бытию все того же самого мира, еще безоговорочней возвращая в него, устраняя какое бы то ни было «пространство» возможного отстранения, каждый раз снова и снова относя — редуцируя — отвлекающуюся мысль обратно к бытию единственного мира, становящегося насовсем моим *своим*, моим *собственным* миром. Экстатическое исступление из мира как *своего* мира ведет, оказывается, к экстастическому *вступлению* в него. А там, где существует только «мы-в-мире-своем», нет места логической аналитике начал «ума» этого «мира» (т. е. философской рефлексии), нет места скептической осмотрительности (т. е. здравомыслию), — многому нет места. Устраняя свою отстраненность от мира, мы освобождаем себя от

Existenzphilosophie? Frankfurt am Main, 1990 (первая публикация в 1946 г. в журн. «Partisan Review»).

¹ Мы слышим тут голос одного из предвестников хайдеггеровского «бытия», голос гегелевского «духа».

² В год своего ректорства во Фрайбургском университете (май 1933—апрель 1934) Хайдеггер наставлял подчиненных: «Отдельный человек, на каком бы месте он ни находился, не значит ничего. Судьба нашего народа в его государстве значит все». Цит. по кн.: Safranski R. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München; Wien, 1994. S. 316 (см. рус. пер. Т. А. Баскаковой: Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2002. С. 366).

способности *судить* то, что стало бытийно *своим* (тем более — *нашим*). А когда *мы* отказываемся судить, *нас* будут судить, и если не люди, то сами вещи...

Таково глубочайшее *замешательство* относительно *бытия*, в которое нас — в согласии с замыслом, но, может быть, не всегда по воле и усмотрению автора — вводит «Бытие и время» М. Хайдеггера. Непреходящая и далеко еще не уясненная значимость этого философского произведения XX в. в том, что трагическая двусмысленность тех *помыслов*, тех «пониманий бытия» (онтологических настроений), которые невнятно сказались в индивидуальных взлетах и массовых катастрофах века, уловлена здесь в самых началах.

1997 г.

DASEIN

(Материалы к толкованию)*

1. О ЧЕМ ПОЙДЕТ РЕЧЬ

Слово *das Dasein* — одно из ключевых слов (понятий? терминов?) философии М. Хайдеггера, может быть, и в самом деле ключ к ней. Оно именует бытие *человека*. С первых страниц «Бытия и времени» Хайдеггер несколько раз специально оговаривает, что словом этим называется *сущее*, «которое мы сами всегда *суть*» (БВ, с. 7, ср. также: с. 11, 15, 41¹). Оно прежде всего говорит что-то о человеке. Но, заметим сразу же, оно именует *человеческое бытие*, *поскольку* в нем — в человеческом бытии — в его средоточии — присутствует *das Sein* — само бытие, *поскольку* в человеческом бытии усматривается путеводная нить к смыслу самого бытия. *Поскольку*, иначе — и ближе к тексту — говоря, *экзистенциальная аналитика Dasein* и образует фундамент *фундаментальной онтологии* — основного философского замысла Хайдеггера.² По меньшей мере сам труд «Бытие и время» представлен как аналитическое раскрытие — почти подслушивание — того, что с самого начала уже как будто говорит, подсказывает само это слово — *Dasein*. Стало быть, от того, как мы поймем первые определения этого *начала*, этого *за-мысла* хайдеггеровской

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 96-03-04192).

¹ Под сокращением БВ цитируется перевод В. В. Библихина — *Хайдеггер М. Бытие и время*. М.: Ad Marginem, 1997. Под сокращением SZ цитируется перевод автора статьи.

² «Поэтому фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в *экзистенциальной аналитике присутствия*» (БВ, с. 13). Словом «присутствие» В. Библихин переводит хайдеггеровское *Dasein*.

мысли, будет зависеть и то, как мы поймем саму эту мысль во всех ее дальнейших путях, распутиях, поворотах и тупиках.

Почему же избрано именно это слово? Что хочет сказать Хайдеггер избранием этого слова? Что оно само хочет сказать и всегда уже говорит в немецкой речи, какими его *подсказками* хочет воспользоваться мысль? Как нам расслышать это *слово*, чтобы с самого начала верно понимать *речь* (текст) Хайдеггера? Есть ли в русском языке слово, говорящее (подсказывающее) то же, что и das Dasein в немецком? Что хотел нам, читателям, подсказать переводчик «Бытия и времени» В. В. Бибихин, передавая это философски остраненное Хайдеггером, но вообще-то говоря, вполне обиходное слово немецкой речи русским словом *присутствие*, в котором вроде бы исчезло всякое особое указание на бытие человека?

Задаваясь этими вопросами, я имею в виду далеко не только технические трудности перевода. И уж подавно речь не идет о теме какого-нибудь «хайдеггероведения». Поставленные вопросы имеют для меня собственно философское значение, поскольку в том, что именуется у Хайдеггера словом Dasein, сосредоточивается замысел фундаментальной онтологии, а замысел этот представляется мне столь же поворотным в философии, сколь был в свое время замысел критической метафизики И. Канта.¹

Отмечу несколько важнейших моментов, которые ставят это слово-понятие в центр философского внимания.

1) Хайдеггер приходит к Dasein на пути намечаемого им *возвращения* философии к ее собственному первоначалу, а именно — к первому вопросу первой философии (конститутивному вопросу философии как таковой), к вопросу о бытии. Dasein и отмечает (именует) у Хайдеггера философски искомую точку поворота, — ту «естественную» и ближайшую *для нас* точку (das Da), которая лежит в начале пути к началам *самого* бытия (das Sein). Причем, называя (определяя) так существо человека, вроде бы не приходится как-то дополнительно соотносить его с вопросом о бытии, обосновывать его онтологический смысл, оно само — бытие человека — уже и есть *слово о бытии* (Da-Sein).

2) Мы не случайно затрудняемся назвать это *слово* понятием или термином, хотя в речи Хайдеггера *Dasein*, разумеется, и не просто слово.

¹ Нельзя не заметить значимый параллелизм экзистенциальной аналитики *des Daseins* как условия возможности (фундамент) онтологии с трансцендентальной аналитикой «чистого разума» как *критический пролегомен* ко всякой возможной метафизике в замысле И. Канта.

Здесь сказывается особый подход философа к слову вообще. Смысл этого подхода, конечно, не в наивном этимологизировании, не в расчете на истину, кроющуюся где-то в первобытных корнях слова. Исконное стремление философии, первой философии — мыслить и говорить о самом бытии (или о сущем в его бытийном начале) — включает в себя требование мыслить изначально, *как бы* впервые, с самого начала, говорить изначально, *как бы* первым, изначальноным, *самоговорящим* языком.¹

У Хайдеггера это философское стремление принимает особый оборот: он словно хочет дать слово *само*му бытию, вернуть слово ему, чтобы *нам* быть только *местом* внимания и сказания (тем, где, в чем, как сказывается — помимо наших намерений — само бытие). *Первичное, изначальноное* должно как-то говорить само за себя, чтобы мыслитель мог сказать вместе с Гераклитом: «Не меня, а само слово выслушав...».

Вот почему Хайдеггер норовит говорить *первыми* словами — будто бы самоговорящими, самопонимающими. Создается впечатление, что *истинное* понятие-понимание содержит в себе *само* слово, т.е. слово, не поскольку кто-то обращается с ним к кому-то (или к самому себе), а поскольку оно может быть услышано как *самоговорящее* или как прямое вещание (извещение) бытия. И Хайдеггер стремится развертывать речь своей мысли так, как если бы он прямо подслушал эти речи у слова, заранее уже все в себе понимающего. Соответственно понять для него — значит свернуть речевую многосмысленность слова, его морфологических модификаций, разговорных оборотов, фразеологизмов в одно самоговорящее слово, в слово-*иероглиф*. Так раскрываются им греческие logos и aletheia, немецкие Dasein и Ereignis, так переосмысливаются, если не пересоздаются, слова Gestell и Bedingniß... Это как бы уже и не слова из хайдеггеровского словаря, даже и не слова немецкого языка: это слова некоего изначальноного праязыка, который сам, видимо, стремится к изначальнонейшему праслову. Ом!..

3) Разумеется, дело тут не в каких-то «поэтических» пристрастиях Хайдеггера. Сами эти пристрастия вызваны и затребованы

¹ «Философ берет на себя ответственность не только за то, что он впервые начинает все мышление человечества, пробегаая, так сказать, „обратно“ путь до первого человека и начиная „мыслить впервые“, философ берет на себя ответственность за самое *речение* — за речь, за язык, он всегда стремится обнаружить переход от обычных фразеологизмов к внутренней речи, к речи на грани молчания («дальше — тишина») и вместе с тем к речи, предельно осмысленной... Философ не только мыслит заново, но и речь „начинает впервые“» (Библер В. С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 72).

сугубо философским вниманием. И трудности, на которые мы тут наталкиваемся, суть философские трудности.

В самом деле, понятия, выражающие философское начало (например, «логос» Гераклита, платоновская «идея», аристотелевская «энергия», «монада» Лейбница, «вещь в себе» Канта, гегелевский «дух»...), — это все слова, как бы впервые услышанные, неслыханно истолкованные, домысленные, даже придуманные, сочиненные философами (как, замечу, и само слово «философия»). Вместе с тем каждое такое слово хочет быть *понятием*, имеющим общезначимое и однозначное определение. И — снова вместе с тем — это *первопонятие*, понятие-начало, ниоткуда уже не выводимое, ничем не определяемое, — оно хочет быть либо логической само-очевидностью, либо само-говорящим *словом*, словом, предельно *естественным*, словом самого естества (бытия). В качестве слова, которым называется само бытие (как если бы бытие им само себя называло), оно, кажется, должно иметь характер единственного *имени*, *собственного* имени бытия, — имени логического, как в классической метафизике, или — как у Хайдеггера — имени... ну, скажем, естественно-поэтического.¹

4) Таким самоговорящим именем и хочет быть *Dasein*. Точнее — Хайдеггер хочет. Не я, хочет сказать Хайдеггер, философ, называю так человека, человек сам так называется, не замечая этого. Это не понятие *моей* фундаментальной онтологии, фундаментальная онтология вся в целом и без меня уже *понята* этим словом, содержится в нем.

Ясно, впрочем, что *так* услышанное слово предполагает соответствующий *слух*. Такое начальное, ключевое, самоговорящее и даже, кажется, самодумающее слово надо ведь сначала найти, дать ему возможность говорить то, что оно, может быть, и в самом деле способно подсказать, суметь помыслить то, что им всегда уже понято. Иначе говоря, слово оказывается вещим и мыслящим (определенным образом) благодаря той самой мысли, которая (определенным образом) делает его своим началом.

¹ Необходимо сразу же заметить, что фундаментальное философское понятие, понятие-начало, сколь бы законченно-терминологический вид оно ни приобретало в некоей *системе* понятий, остается философским в той мере, в какой оно *мыслится* в качестве начала, т. е. рассматривается со стороны его возможного обоснования, полагания, предположения, выявления, со стороны его *начинания быть началом*. Это и есть сфера онто-логики, или сфера глубинных взаимосвязей мысли, слова и бытия, со времен Гераклита и Парменида средоточие философии. Философия Хайдеггера своими путями последовательно входила в это средоточие.

...Не слишком ли, однако, далеко унесло нас? Все это, может быть, и интересно, но речь-то была заведена об одном из слов (пусть и ключевых) одной из современных философий. Почему бы и не заняться прямо им и прямо в ней? Впрочем, что в философии стоит прямо на пути, а что лежит в стороне, сказать так же трудно, как и провести отчетливую границу между *собственно* философскими вопросами и проблемами иных «дисциплин», в частности филологии или языкознания. Во всяком случае, со времен Гераклита и Парменида философия рождалась и кружилась в этом заколдованном круге, в таинственном хороводе: слово—речь—мысль—бытие—человек, и философия Хайдеггера, на свой лад и слух, включается в этот хоровод. Важно только принять во внимание, что хайдеггеровский «лад» и «слух» заранее включают особую философию языка, которая с самого начала обуславливает, как мысль Хайдеггера даст слову обусловить себя.

5) Вопросы, на которые мы натолкнулись, поставив на обсуждение слово *Dasein*, ставят нас в средоточие весьма сложных взаимоотношений между словом, мыслью и бытием. Слово *Dasein* у Хайдеггера и именует человека в качестве *этого* средоточия.

Но что здесь от *слова*, а что все же от *понятия*, предположенного философом Хайдеггером толкованию слова? Не оспаривает ли слово такого толкования? С другой стороны, не таит ли толкование, прикинувшееся словом, свойственных слову двусмыслиц? Что если нам не только внимать речи Хайдеггера, но, по его же совету, прислушаться повнимательней к самому слову в его родной словесной, речевой, литературной стихии? Можно видеть в слове *Dasein* как самоговорящем имени человеческого бытия удачную находку (значима сама возможность таких «находок») внимательного слушателя языка, можно видеть здесь и умышленную выдумку философа М. Хайдеггера. Но как бы там ни было, это, во-первых, обиходнейшее слово немецкого языка, как повседневного, так и поэтического, со всем многообразием значений и смысловых оттенков. Мы, во-вторых, найдем обычное использование этого слова и в текстах самого Хайдеггера (в ранних лекционных курсах, в переводах греческих слов, в письмах). В-третьих, это слово уже не раз служило *термином* в немецкой философии. Наконец, это слово, которое нужно как-то передать по-русски, перевести его в стихию русского языка, соотнести с соответствующими словообразованиями русского языка.

Уже поставленные вопросы позволяют заметить возможность иного, чем у Хайдеггера, подхода к загадке *слово-мысль-бытие*. Упрощая, как во всякой типологизации, можно отнести филосо-

фию языка Хайдеггера к традиции *философии имени*.¹ Можно вместе с ней сказать, что умопостижение, обладающее поэтическим слухом, ищет здесь слово-понятие как *собственное имя* «вещи», содержащее полный смысл ее бытия, — или, по Хайдеггеру, понять слово как высказывание, выказывание, выявление бытия. Но можно положить в основание слово-высказывание, взятое именно в его обращенности к *другому* или к себе как другому (во внутренней речи), как вопросо-ответное единство.² Тогда каждый высказываемый смысл бытия (если речь идет об этом) окажется только толкованием, обращенным с вопросом к другому возможному толкованию. Глубина слова-понятия откроется не как тайный *корень*, достигающий бытия, а как внутренняя речь, в которой высказываются, развертываются, раскрываются возможные толки-смыслы бытия. Можно сказать в манере Хайдеггера: слово сказывает (выявляет) не *именно* бытие, а *словно* бытие, бытие-в-смысле («В каком смысле?»). Слово (имя) условно не потому, что это произвольный знак, назначенный людьми вещам, а потому, что возможно бытие *в другом смысле*. Слово вы(с)казывает бытие, поскольку *само* бытие отвечает слову *в смысле*. При таком подходе столкновение, противоборство, спор, диалог разных слов-толкований, претендующих на первичное понимание, изначально того собирания, сведения разных смыслов воедино, которым занимается Хайдеггер. И возвращая слово *Dasein* в стихию языка, мы надеемся уловить такого рода разнотолки, напряжения, значимые также и для хайдеггеровской мысли.

2. ВОПРОС ПЕРЕВОДА

Во всяком случае, нам не избежать разномыслия, глубинного расхождения именно там, где все, кажется, идет к предельному схождению (в самом бытии), поскольку нам не избежать проблемы перевода. Ведь переводчик ищет слова, фразы, обороты, пытается

¹ Она поэтому должна быть близка поэтике и философии русского символизма. См., например, раздел «Мысль и язык» в работе П. А. Флоренского «У водоразделов мысли»: Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 109—340.

² Этот подход глубже всего развит в философской поэтике М. М. Бахтина, который, впрочем, как раз философско-логическое и поэтическое слово слышит как исключительно монологическое. Собственно в философии диалогическая природа слова, понятия, мысли глубоко и последовательно продумана в трудах В. С. Библера. Диалогической онто-логике В. С. Библера и я пытаюсь следовать.

расслышать в иноязычном тексте то, «о чем идет речь», чтобы отсюда же (о том же) повести речь на своем языке. Но ведь определенность и сама возможность бытия этого «о чем» и стоит под вопросом *онто-логики*. Что если «то, о чем» не просто *сказывается* по-разному, но и *оказывается* разным, сказываясь разными языками?

По известной поговорке Хайдеггера «Язык — дом бытия»¹ язык утверждается здесь в качестве того, что как будто и хочет сказать слово *Dasein*: *место* обитания, присутствия, раскрытия бытия. Сам язык входит, оказывается, в суть того, что мы хотим перевести с языка на язык, а переводом этим затрагивается не больше не меньше, как смысл самого бытия и соответственно все *наше* (человеческое) бытие. Вот как оборачивается внешний, казалось бы, к сути дела вопрос — вопрос перевода.

Итак, местом (*Da*) присутствия бытия (*Sein*) — *то есть* собственно *Dasein* — оказывается сам язык.² Но какой именно язык? Надо полагать, каждый. Хайдеггер, правда, обидел аргентинца В. Фариаса, отличив — в качестве наиболее отвечающих задаче философской мысли (т. е. будто бы особо приближенных к бы-

¹ См. «Письмо о гуманизме»: Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. В. В. Бибихина. М., 1993. С. 192.

² Мы прочитаем у Гегеля: «Die Sprache das *Dasein* des Geistes als unmittelbaren Selbsts ist...» (Hegel G. Werke. Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main, 1970. Bd 3. S. 490). — «Язык есть *наличное бытие* духа как непосредственной самости» (цит. по изд.: Гегель Г. Феноменология духа / Пер. Г. Г. Шпета // Гегель Г. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 358). Однако Гегель здесь подчеркивает совершенно иной, едва ли не противоположный аспект: язык как *Dasein* духа (а мыслящий дух для Гегеля и есть *бытие*). Действующее, поступающее сознание, признаваясь (скажем, исповедуясь) *другому*, морально *судящему* сознанию, признает это судящее сознание как равное себе, как *свое* другое я, предлагая и абстрактно судящему сознанию признать себя. «...Оно (поступающее сознание), — продолжает Гегель, — ожидает, следовательно, что другое [сознание] внесет свою долю (das *Seinige*) в это наличное бытие». Язык как *Dasein* духа мыслится Гегелем как *общий* дом, лучше сказать, как место возможного *общения* «духов», не узнающих друг друга, сознающих себя принципиально разными, как место сообщения им («духам») их общего духовного бытия (в данном случае — нравственного, в котором преодолена абстрактная противоположность «действующего» и «морально судящего» сознаний), т. е. как место сообщения духом себе своего собственного бытия. (О категории *Dasein* у Гегеля см. ниже, разд. 8.2). Во всяком случае, мне представляется важнейшим с самого начала не упускать из философского внимания конститутивную (и онтологически значимую) *двумерность* языка, а именно: язык допускает бытию быть (присутствовать, иметь место) только *так* — в *Dasein* языка, *своего* языка, — и язык позволяет со-общить *свое Dasein другому*, что равным образом входит в условия возможности присутствия бытия (см. ниже, гл. «Бытие как поэма»).

тию) — греческий и немецкий языки. Нас, конечно, не затруднит присоединить сюда также и русский, который ведь может похвастать гораздо более прямым родством с греческим, чем даже немецкий. Если же не увлекаться хвастливым самоутверждением, тут есть о чем подумать. Тем более что буквально с первого слова, а именно со слова *Dasein*, немецкий язык Хайдеггера задает загадку русскому. Мы не находим в русском языке ана-лога, лексического соответствия этому немецкому слову. Дело не в том, что всякие *тубытие*, *здесь-бытие*, *вот-бытие* (не говоря уж о монстрах вроде *сиюбытности*) искусственны, неуклюжи. Ничто не мешает ввести эти неологизмы, как в русский язык были в свое время введены *идеи*, *этики*, *субъекты*, *трансценденции*... Да и сейчас нас нисколько не смущают *конститутивы*, *интенции*, *типики*, *нарративы*, *хабитуальные очевидности* и прочие *симулякры*... Дело в том, что Хайдеггер опирается здесь не (только) на логику понятия, способную оправдать строгим определением любой неологизм, но (и) на *логос* немецкого языка, в котором слово *Dasein* издавна ведет нормальную жизнь.¹

Как же быть, спрашиваем мы, — что же это значит, должны мы спросить. Неужели в доме *русского* языка бытию (*das Sein*) не удастся сказаться именно там (*Da*), где оно — по прямой подсказке *немецкого* языка — находится и сказывается (*Dasein*)? Может быть, в доме нашего языка мы встречаемся с бытием как-то иначе или встречаемся с бытием в каком-то ином смысле, чем Хайдеггер — в немецком? Следует ли нам говорить о само-бытном русском *Dasein*, подобно тому, как Хайдеггер говорит в беседе с профессором из Японии о «восточноазиатском *Dasein*» в его отличии от «европейского *Dasein*».² Должны ли мы различить *по духу* также и европейские языки в качестве особых домов (*Da*) бытия (*Sein*), т. е. особых «*Dasein*»? Где же здесь предел индивидуации *Dasein*? Не строит ли — вправе мы спросить — каждый мыслитель и поэт *свою* языковую вселенную, свой дом бытия, свой собственный *Dasein*? Как же соотносятся эти *само-бытные* (языковые) дома-миры-монады друг с другом и с *самим* бытием, дать

¹ В смысле *Anwesenheit*, *Zugewesenheit* — *присутствовать*, *быть* (*находиться*) *при чем-то* — отмечено с XIII в., стало обычным с XVII в. Как перевод латинского *Existenz* (*существование*) — с начала XVIII века, со временем приближаясь в употреблении к слову *das Leben* — *жизнь*. См.: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Berlin: Akademie Verlag, 1989. Bd 1 (A—G). S. 257.

² *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Tübingen, 1971. S. 87. См. рус. пер. В. В. Бибихина: *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 274.

место — или слово — которому они вроде бы и были призваны? Вынуждены ли мы быть заперты в собственных домах со *своим* бытием, закрыв уши от вызова возможных других *своих* бытий, а главное — от вызова *самого* бытия? А если нет, следует ли нам рассчитывать на отыскание какого-то *общего* (обобщенного? усредненного? бездомного? безличного? ничейного?) *языка*? Возможен ли «перед лицом бытия с его вызовом (...) диалог между домами»?¹ Возможно ли общение, в котором общающиеся не обобщаются в безразличной общности некоего *бытия вообще*, а, напротив, именно благодаря онтологическому (до смысла бытия достигающему) различию сообщают друг другу фундаментальную *загадку* бытия?

Как бы ни отвечать на эти вопросы, они неизбежно встают и требуют внимания, если мы беремся переводить тексты Хайдеггера. Или мы ищем *эквиваленты*, и тогда уже ответили на поставленные вопросы, причем вовсе не в хайдеггеровском духе, — чем более эквивалентно, тем более *неверно*. Или мы с первых слов втягиваемся в разговор, в диалог с Хайдеггером (и с немецким языком), причем — в диалог по сути философского дела, а не по лексическим околичностям. Перевод философа невозможен без софистствования, а перевод Хайдеггера и подавно.

3. ПОДСКАЗКИ ЯЗЫКА

Начнем просто со словарей. Мы сразу же найдем два существенно различных семантических поля: одно, связанное с исходным словосочетанием, используемым в качестве именного сказуемого, — (*etwas*) *ist da*, другое — с самим *Dasein* как (1) результатом субстантивации этого выражения и (2) переводом латинского слова *existentia*.

В словарях² находим примеры простейших выражений с этим сказуемым, составленным из наречия *da* — *там*, *тут*, *здесь* и глагола *sein* — *быть* (в соответствующем лице): *wer ist da?* — *кто там?*; *da bin ich* — *вот я*; *er ist da* — *он пришел*; *keiner ist da* — *ни-*

¹ Там же. С. 275.

² *Павловский И. Я.* Немецко-русский словарь. 4-е изд. Riga; Leipzig, 1911. Deutsch-Russisches Wörterbuch. In Enderfassung erarbeitet von einem Autorenkollektiv unter der Leitung von Ronald Löttsch. Bd 1—3. Berlin: Akademie Verlag, 1987. Немецко-русский фразеологический словарь / Сост. Л. Э. Бинович и Н. Н. Гришин. М., 1987.

кого нет. Глагол *dasein* означает *быть* в смысле *быть налицо, присутствовать, наступать, прибывать*. Например, в таких выражениях: *es ist genug von etwas da* — *имеется достаточно чего-нибудь, хватаем*; *der Zug ist schon da* — *поезд уже прибыл*; *der Frühling ist da* — *весна наступила*; *das ist alles schon einmal dagewesen* — *все это уже когда-то было*; (с соответствующим отглагольным прилагательным) *nie dagewesene Ereignisse* — *небывалое событие*. Выражение *nicht dasein* означает *быть невнимательным, рассеянным* (напр., риторический вопрос-восклицание *he, du bist wohl nicht ganz da?* можно перевести: *эй, где ты витаешь?*).

Если понимать *das Dasein* как субстантивацию этого глагольного выражения, то оно и будет означать преимущественно *присутствие, наличие, или бытие* (чего-либо) в смысле *наставшего, настоящего* (как мы говорим «(есть) *весна!*» в смысле «*весна настала, весна пришла*»). Но почему и в каком смысле оно может именовать сущее, «которое мы сами всегда суть», на первый взгляд не видно. Кое-какой намек дает, пожалуй, только последнее из приведенных нами выражений, означающее *отсутствие* в смысле *не внимать* (слушая, не слышать, глядя, не видеть — не сознать, не воспринимать то, что происходит¹).

Словарное значение слова *das Dasein*, однако, скорее связано с латинским *existentia*. *Dasein* оказывается синонимичным таким словам, как *Leben* — *жизнь* и *Existenz* — *существование* (опять-таки в смысле *жизни*). Человек может *ein elendes Dasein fristen* — *владеть жалкое существование*; *nach einem besseren Dasein streben* — *стремиться к лучшему существованию*; *sein Dasein beschließen* — *умереть*; он может испытывать *Dasiensangst* — *страх перед жизнью* или *Daseinsfreude* — *радость жизни*; он имеет то или иное *Daseinsgefühl* — *жизнеощущение*. Дарвиновская формула *struggle for life* была переведена на немецкий выражением *Daseinskampf*. Здесь, как видим, слово *Dasein* недвусмысленно именуется именно человеческую жизнь, человека в его жизни, человека как определенный способ существования. И только в таких выражениях, как *Beweis vom Dasein Gottes* — *доказательство бытия Божия*, мы вспоминаем о первой, «глагольной» группе значений.

¹ Как в одном фрагменте Гераклита (34 DK): «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны: „присутствуя, отсутствуют“, — говорит о них пословица» (Фрагменты ранних греческих философов / Пер. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 190. Фр. 2).

Кажется, что именно это последнее значение слова подсказывает Хайдеггеру *экзистенциальное* имя человека. И в русском языке мы находим простой и, вроде бы, вполне подходящий эквивалент. Если не ошибаюсь, первой на эту возможность перевода *Dasein* обратила внимание замечательный философ и филолог Т. В. Васильева, перу которой принадлежит несколько проникновенных переводов текстов Хайдеггера. Т. Васильева говорит об этом в эссе «Оглянись в недоумении». «Какой бы из уже опробованных эквивалентов хайдеггеровского *Dasein*, — пишет здесь Т. Васильева, — мы ни поставили при начале работы над переводом, скажем, „Бытия и времени“, мы рискуем „проморгать“, „проспать“ все контексты, которые последовательно, передавая эстафету друг другу, будут выявлять перед нами то один, то другой аспект того мысленного образа, или той образной, очерченной мысли, которую Хайдеггер своими риторическими средствами столь же высказывает, сколь и обрисовывает. Немецкое слово состоит из *Da* и *sein*, но это нормальное немецкое слово, и переводить его ненормальными русскими „здесь-бытие“, „вот-бытие“ — это акты и жесты переводческого отчаяния, но никак не плоды зрелого размышления, тем менее — недоуменно оглядывающегося ученичества. Аналогия: в русском языке есть слова „счастье“, „свобода“, „смерть“, этимология которых, хотя и просматривается без труда, однако довольно стерта и в обычном словоупотреблении не улавливается. Представим теперь русскоязычного философа, который взялся бы построить философии счастье, свободы или смерти, оживляя для нас через этимологию некий изначальный... смысл этих прото-поэм. Представим теперь, что немецкий переводчик, следуя букве этимологических композиций, стал бы конструировать из немецких корней словоконгломераты, не имеющие никакой родословной, никакой культурной укорененности и наследственности, — что бы мы, русскоговорящие и русскомыслящие, сказали о таком переводе? Мы бы выразили свое вежливое недоумение. Все, что говорит и мыслит Хайдеггер за, под и над словом *Dasein*, остается укорененным в его отечественном „*ist da*“. Русское слово „бытие“ (именно так «бытиё», а не профессионально ограниченное «бытие») имеет наследство и наследственность не меньшие, чем немецкое *Dasein*. Хотелось бы надеяться, что к этому русская Хайдеггериана придет в конце концов и на этом слове успокоится. Останется несколько чисто этимологических, уже даже не философских контекстов, где *Dasein* будет разыграно как *Sein-Da*. Перевести можно будет как-нибудь и их. Скорее всего,

это будут не самые блестящие места в переводе, но пусть они будут не самыми блестящими, если при этом и за этот счет не будет тусклым главное слово хайдеггеровского философствования: человеческое бытие, осознающее свою временную ограниченность, свою жизненную полноту как просвет между ничто происхождения и ничто ухода, как открытость всей совместной и совместимой с ним жизни:

«...Но я живу и на земле моё
Кому-нибудь любезно бытиё».
(1828)

Если бы Хайдеггер знал это стихотворение Евг. Баратынского (это у него же: И славит все существования сладость), он непременно бы оставил собственноручное завещание: *Dasein* — это бытиё, мыслимое по-русски».¹

4. ПОДСКАЗКИ РУССКОЙ ПОЭЗИИ

В самом деле, русская поэзия полна этим «бытиём», и столь близко оно по смыслу слову *Dasein* в немецкой поэзии, что если не Хайдеггер, то любой немецкий поэт мог бы сказать так: *Dasein* — это бытиё, мыслимое по-русски. Вот еще несколько характерных примеров. «...Где чистый пламень пожирает / Несовершенства бытия, / Минутной жизни впечатленья»; «В те дни, когда мне были новы / Все впечатленья бытия»; «упоенья бытия»; «...И каждый час уносит / Частицу бытия» (Пушкин); «Когда еще я не пил слез из чаши бытия» (Дельвиг); «Что же тоска нам сердце гложет / Что мы пытаем бытие» (Я. Полонский); «Но я желал бы всей душою / В стихе таинственно-живом / Жить заодно с моей страной / Сердечной песни бытием!» (К. К. Случевский)... Есть здесь удивительные совпадения. Так Эгмонт в одноименной драме Гете восклицает перед концом: «Süßes Leben! schöne, freundliche Gewohnheit des Daseins und Wirkens, von dir soll ich scheiden!» («Сладостная жизнь! Чудная, милая привычка бытия и деяния, я должен расстаться с тобой!»). У Пушкина же в стихотворении «Осень» (1833): «...К привычкам бытия вновь чувствую любовь».²

¹ Васильева Т. В. Комментарии к курсу истории античной философии. Пособие для студентов. М., 2002. С. 325.

² См. ниже еще несколько примеров: с. 584.

Извлекая подобные общепозитические обороты (пожалуй, даже штампы) из полноценных стихов, мы делаем наше тощее обобщение: бытиё — это человеческая жизнь, переживаемая как целостное самозначимое событие. Этот смысл замечательно передан знаменитыми строчками Б. Пастернака:

«...Где я не получаю сдачу
Разменным бытм с бытия
И значу только то, что трачу,
И трачу все, что знаю я».

Мы узнаем этот поэтический образ: бытиё, которое, конечно, есть всегда *наше* бытиё, жизнь как случившееся с нами событие, событие жизни со всеми ее впечатлениями, с ее упоеньями и горечью, хладом и жаром, тяжестью, радостью, загадочностью, милыми привычками и пугающими безднами (в которые так любил заглядывать Ф. Тютчев)... Жизнь, которой человек всегда целиком захвачен, и — вместе с тем — жизнь, с которой он — в каждый ее захватывающий момент и во всей ее завершенности — тем не менее как-то не совпадает. Но не будем забегать вперед. Заметим лишь еще, что с таким *бытиём* (от сказочного «жили-были» до простенького «житьё-бытьё») мы встречаемся в *поэзии*, что это поэтически, даже лирически переживаемое *бытие*. И, стало быть, именно такое — лирическое — *Dasein*-бытиё ставится Хайдеггером в средоточие философской онтологии, полагается в ее фундамент.

5. БЫТИЁ И ЖИЗНЬ

Со времен романтизма философская интуиция не раз и по-разному хотела поставить саму *жизнь* во главу угла метафизических построений, на место таких понятий, как *Бог*, *Природа*, *Я*, *Дух*, *Субъект*. Сюда собирались все *иррациональные* остатки, которые выносил за скобки своей *рациональности* естественнонаучный *позитивизм*. В истоках хайдеггеровского *Dasein* (а значит, и в истоках всей фундаментальной онтологии) также лежит особый вариант *философии жизни*, а именно — философия В. Дильтея. Я, впрочем, не собираюсь здесь пускаться в исследование истоков хайдеггеровской философии и затрагиваю толкование жизни у Дильтея только для того, чтобы яснее очертить смысловое поле *Dasein*.

Пожалуй, самым общим понятием философии жизни (которое к тому же связывает ее также и с феноменологией Гуссерля) мож-

но считать понятие «жизненного мира» (*Lebenswelt*).¹ В мире как мире нашей жизни не только люди, но и вещи не являются безразличными объектами, каковыми их пред-полагает наука в качестве возможных предметов своего объективного исследования. В горизонте жизненного мира вещи приобретают иные значимости, иные предикаты. Они будут любимыми, ненавистными, счастливыми, страшными, обнадеживающими, угнетающими и т. д. Они могут расширять размах моего бытия (*Dasein*), умножать мои жизненные силы или, напротив, теснить мое бытие, ослаблять жизненную энергию.² Как видим, в словоупотреблении Дильтея *жизнь* и *бытие* почти синонимичны, но все же не вполне совпадают. Они соотносятся как *размах*, *поприще*, *арена*, *пространство* (*Spielraum*) и *сила*, *интенсивность*, *собранность*: тут мы можем уловить и то, в каком смысле бытие (*Dasein*) может быть *присутствием* — присутствием (осуществленностью) человека в качестве существа, по-своему воспринимающего мир и допускающего тем самым миру присутствовать в качестве целостности человеческого значимого сущего.

Дильтей — историк культуры, духовной культуры. Он подошел к философским вопросам, пытаясь обосновать возможность «наук о духе» (гуманитарных наук), возможность соответствующей им *идеи понимания*, радикально отличающейся от *идеи познания*, лежащей в основе естественных наук («наук о природе»). Поэтому жизнь в понимании Дильтея предельно далека от какого бы то ни было биологизма, волюнтаризма, витализма и пр. Это прежде всего *духовная жизнь* исторической эпохи, выраженная и запечатленная в произведениях: в поэзии, архитектуре, политических деяниях (все, что неокантианские оппоненты Дильтея, прежде всего Г. Риккерт, именовали *культурой*)... Понять эти запечатления (своего рода *понимания*) — значит вернуть им жизнь, распечатать. И более того — ориентироваться в собственном способе «образования понятий» на те «понятия», которыми человеческое бытие всегда уже так или иначе понимает себя, как например, выражает свои «переживания» лирический поэт.³ «...Он исходит из

¹ С этим понятием непосредственно связан хайдеггеровский *экзистенциал* «бытие-в-мире».

² См., например: *Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften // Gesammelte Schriften. Bd VII. Stuttgart; Göttingen, 1973. S. 131—134.*

³ Здесь-то и обнаруживается основная трудность не просто Дильтея, но самого замысла *наук о духе* или о *культуре*, или гуманитарных наук (тот же подвох оказался роковым и, например, для О. Шпенглера). Противоречие здесь ме-

некоторой ситуации и позволяет увидеть людей и вещи в их жизненном отношении к некоему идеализованному Я, в котором его собственное бытие (*Dasein*) и поток его внутренних переживаний усилены фантазией: это жизненное отношение определяет, что видит настоящий лирик в людях, в вещах, в самом себе и что в нем находит выражение. Точно так же и эпик может повествовать только о том, что выступает в изображаемом жизненном отношении. Или историк, когда он описывает исторические ситуации и лица, пробудит впечатление действительной жизни тем сильнее, чем больше позволит он уловить подобных жизненных отношений.¹ Вопрос теперь в том, как соотносится фантазия, видение, понимание, язык *лирического поэта*, во-первых, с тем бытием, которое он переживает; во-вторых, с тем пониманием, которым хочет понять это бытие философ? И этот вопрос также ставит перед нами *Dasein*.

6. БЫТИЕ КАК ПОЭМА

Судя по всему, то обстоятельство, что опыт понимания *Dasein* русским словом *бытие* ввел нас в мир поэзии, вовсе не случайно, и нам следует отнестись к нему внимательней, не просто пользуясь стихами, как источником примеров.

Мы начали толковать *бытие* (которым, по совету исследователя, равно чуткого и к языку, и к мысли, перевели немецкое *Dasein*), перебирая поэтические тексты. Русское слово *бытие* и правда сразу же вводит нас в поэтическую стихию, в повседневной же речи встречается гораздо реже (да и то в стилистике нарочитого поэтизма), чем *Dasein* — в немецкой речи. Нам понадобилось бы что-нибудь вроде «*существования*», чтобы в этом смысле соответствовать *Dasein*. Мы начали с поэтического языка, но не вполне. Вытянув из ткани стиха строчки, содержащие *бытие*, мы, собственно, свели поэтическую речь (соответственно и смысл) к повседневной. Если же мы примем во внимание *бытие* самих стихотворений, из которых выдернуты процитированные выше строчки, оно, может быть, подскажет нам нечто большее, чем говорили строчки.

жду «предметом» (духовная культура) и «методом» (наука). См. ниже статью «Парадоксы культурологии».

¹ *Dilthey W. Op. cit. S. 132.*

Стихотворение Баратынского, строки которого привела Т. В. Васильева, чтобы показать возможность перевода хайдеггеровского *Dasein* русским *бытиё*, полностью звучит так:

«Мой дар убог, и голос мой негромок,
Но я живу, и на земле моё
Кому-нибудь любезно бытиё.
Его найдет далекий мой потомок
В моих стихах. Как знать, душа моя
С его душой окажется в сношеньи,
И как нашел я друга в поколении,
Читателя найду в потомстве я».

Поэт подсказывает нам, что бытиё, переживаемое — и понимаемое — во всей его поэтической полноте, вовсе не сливается с непосредственно переживаемой жизнью. Оно — само бытиё, а не рассказ о нем — может быть как-то запечатано в слово стиха и отправлено далекому и неведомому читателю-собеседнику. Так терпящие кораблекрушение бросают в океан бутылку с запечатанным в ней посланием.¹ В стихах поэта мы, далекие потомки, находим единственный — личный — опыт самого бытия (*моё бытиё*), а не прихотливое сообщение о переживаниях, всем и так известных («о лютой ненависти, о святой любви»). Переживания прожиты, но *бытие* — не некое вообще-ничье-бытие, а именно мое-общее-бытие, — запечатанное в слове, есть, соприсутствует с нами, оно, сказали бы мы по-немецки, *ist da*. Но и мы, отдаленные потомки, уже как-то соприсутствуем с поэтом, который смотрит на свое бытиё из нашей дали, «как души смотрят с высоты / На ими брошенное тело» (Тютчев). В поэтическом слове и сказывается это *соприсутствие* человека с его собственным бытием и со всем, что складывает событие этого бытия. Все захватывающее само схватывается поэтическим словом, возвращается из жизненного *действия* в замкнутое в себе *бытие* («Дай замкну я твою красоту / В темном тереме стихотворенья» — Б. Пастернак).

Мы замечаем, таким образом, важное смысловое различие слов, казавшихся пока почти синонимами: *бытиё* и *жизнь*. Человек может быть поглощен жизнью, вовлечен в ее влечения, захвачен ее потребностями, подавлен ее нуждами, пронизан ее инстинктами — со всех сторон подвержен действиями ее неведомых и неодолимых сил. Но все эти силы, потоки, тяги и влечения обращаются миром бытия, поскольку человек не только захватывается

ими, но с ними со-присутствует, со-бытийствует. Жизнь свою человек — говорящий, именующий, определяющий, судящий, поющий, живописующий, строящий — не просто проживает, как любое живое существо, не просто переживает (в смысле — испытывает) ее страхи, тяготы, сладости и горечи и не просто способен *выражать* свои переживания. Он переживает по-человечески, поскольку, переживая, также и *присутствует* при переживании. Поэзия и есть одна из высших форм *присутствия духа*...

Сокровенное присутствие понимающего и ищущего со-понимания *слова* в средоточии человеческого бытия, изначальное поэтическое стремление *поведать, сказаться* («Кому повем печаль мою?»; «О если б в единое слово...»; «О если б без слов сказаться душой было можно...») и превращает *жизнь* в *бытиё*. Внутри жизни проживаемая и переживаемая жизнь живого никак не соизмеряется с тем, как *присутствует* при своем (и не своем) существовании (не совпадая, значит, с ним) человек. Это существование в присутствии, во внимании, перед лицом *другого*, — далеко *вне* переживаемой жизни обитающего, *возможного* другого... Поэтому *бытиё* изначальное и, может быть, неведомо для самого человека складывается как *повесть* о себе далекому неведомому другу, как *исповедь*, как *поэма*. Поэтому оно обретает черты *судьбы, жития, биографии* — *бытия, сложенного в слове*...

Хайдеггер говорит: не жизнь, а *жительство* (das Wohnen), заботливо ухаживающее устройство мира как жилья, соразмерного человеку, — такова определяющая черта человеческого *бытия* (Dasein). Но само это жительство коренится в *поэтическом*, там, где человек обретает собственную меру. Этой теме Хайдеггер посвятил один из докладов 1951 г. В основе доклада разбор стихотворения Гельдерлина, строчкой из которого доклад был назван: «...dichterisch wohnet der Mensch...» — «...поэтически жительствоет человек...».¹

7. ПОДСКАЗКА Э. МЕРИКЕ

К сожалению, те несколько мест из немецких поэтов, где мне случилось отыскать слово *Dasein*, не дают ничего нового по сравнению с тем, что нам уже знакомо. Это общие поэтические места. За одним счастливым исключением. У Эдуарда Мерики (1804—1875) мне повезло напасть на стихотворение, которое называется

¹ См. статью О. Мандельштама «О собеседнике».

¹ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1967. Т. II. S. 61—78.

«Оглядка» (М. Хайдеггер в переписке с Э. Штайгером разбирает его стихотворение «К лампе»).¹ Судя по расположению в издании, которое было у меня в руках,² это позднее стихотворение. Швабский поэт делает здесь само *Dasein* (бытие человека) темой поэтического размышления. Приведу это стихотворение полностью вместе с переводом, который я осмелился набросать, чтобы передать медитативный ритм стиха.³

RÜCKBLICK

Bei jeder Wendung deiner Lebensbahn
Auch wenn sie glückverheißend sich
erweitert,
Und du verlierst, um Größtes zu gewinnen,
— Betroffenen stehst du plötzlich still, den
Blick
Gedankenvoll auf das Vergangne heftend;
Die Wehmut lehnt an deine Schulter sich
Und wiederholt in deiner Seele dir
Wie lieblich alles war, und das es nun
Damit vorbei auf immer sei! — auf immer.
Ja, libes Kind, und dir sei unverhohlen:
Was vor dir liegt von künst'gem
Jugendglück,
Die Spanne mißt es einer Mädchenhand.
Doch also ward des Lebens Ordnung uns
Gesetzt von Gott; den schreckt sie
nimmermehr,
Der einmal recht in seinem Geist gefaßt,
Was unser *Dasein* soll. Du freue dich,
Gehabter Freude; andre Freude folgen,
Den Ernst begleitend; dieser aber sei
Der Kern und sei die Mitte deines Glücks.

ОГЛЯДКА

Когда твой путь выходит на простор,
И счастье ждет за ближним
поворотом,
И все потери мнутся пустяком,
— Внезапно взор приковывает твой
Прошедшее, и ты стоишь в смущении,
На плечи грусть тяжелая ложится,
И голос в сердце тихо повторяет:
Со всем, что так любимо было, ныне
Ты навсегда простишься, — навсегда.
Не обманись же, милый мой, —
и горстка
Всего, что юность сладкая сулит,
Едва наполнит девичью ладонь.
Таков закон, что нашей жизни дан
От Бога. Он не утешит того,
Кто духом глубоко уразумел
Суть нашего земного бытия.
Есть радость безоглядная, за ней
Приходит радость зрячая: серьезность;
Так пусть она твоим началом будет
И бьется сердцем счастья твоего.

То, о чем мы только что говорили, составляет едва ли не сюжет этого стихотворения.

Для понимания *бытия* человека (его определенности, его назначения — *Was soll das Dasein?*) значима возможность *оглядки*, *взгляда вспять* (или *со стороны*): прощание с тем, что наполняло бытие жизнью и что навсегда *отбывает* сейчас в *бывшее*. Печаль,

¹ См. рус. пер. А. В. Михайлова в изд.: *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет*. М.: Гнозис, 1993. С. 243—257.

² *Eduard Mörike's sämtliche Werke in vier Bande*. Adolf Willdorf. Stuttgart; Berlin.

³ Подстрочный перевод. «На каждом повороте твоего жизненного пути, / Даже когда он расширяется и предвещает счастье, / И ты теряешь что-то, чтобы обрести большее, / — Внезапно ты застываешь смущенный, / Приковав задум-

как некий друг опираясь на наше плечо, говорит с нами. Она приводит нам на память наше бытие как бывшее, отбывшее. В этой печали мы уже не захвачены чувством, которое вспоминаем, но оно, как видим, и не утрачивает способность волновать. Только волнует оно теперь иначе и существует иным бытием — бытием лирической памяти, рассказа, стиха (вспомним пушкинское: «Ушла любовь, явилась Муза»). Уйдя из жизни, наше отбывшее бытие преобразилось в память и мысль. Эта мысль сама теперь входит в средоточие жизни, из *оглядки* вырастает *вглядывание* («пусть не укроется от тебя»). Мы уже не оглядываемся вспять, а вглядываемся в ближайшее будущее, находясь как бы в между-время. Мы обретаем — или открываем — это вглядывание как определяющую черту нашей жизни. Так *оглядывающаяся*, вспоминающая *печаль* обращается *серьезностью* настоящего бытия.

Серьезность: возможность внутренней отстраненности от непосредственно переживаемой *жизни* со всеми впечатлениями, привычками, радостями, страданиями, которыми она ежеминутно захватывает и поглощает нас. Эта серьезность не отстраняется от жизни с ее переживаниями в какое-то безжизненное размышление *о* жизни. Обретаясь, напротив, в средоточии (в ядре, в сердце) жизни (счастья, горя, любви, смерти...), она и преобразует жизнь в *бытие*. Открыть наше видящее, слышащее, говорящее, сознающее, мыслящее присутствие в средоточии нашего существования — это и значит схватить духом суть нашего бытия: мы не просто существуем (=живем), мы присутствуем *при* существовании. И это присутствие делает существование бытием всерьез.¹

чивый взор к прошедшему. / Грусть прислоняется к твоим плечам / И вновь и вновь говорит твоей душе, / Как все было любимо, а теперь / С этим навсегда покончено! — навсегда. / Да, милое дитя, и пусть не укроется от тебя: / То счастье юности, которое ожидает тебя, / Измерится не более, чем девичьим локотком. / Такой уж порядок нашей жизни / Положен Богом; он никогда не утешит того, / Кто однажды верно постиг духом, / Что значит наше бытие. Ты радуешься, / Испытывая радость; затем приходят другие радости, / Сопровождающие серьезность; так пусть эта серьезность / Станет ядром и средоточием твоего счастья».

¹ Слово, которое само собой здесь напрашивается, — *сознание*. Разумеется, мы помним, что за *Dasein* Хайдеггера кроется *Bewußtsein* Гуссерля. Имея в виду прямое отношение *Dasein* (бытия-присутствия) к онтологии, уместно, пожалуй, напомнить здесь определение сознания у М. М. Бахтина: сознание как *свидетель и судья*, под отстраненным взглядом которого все облекается формой бытия. В одной из записей, относящихся к 1970—1971 гг., М. М. Бахтин говорит о сознании: «Свидетель и судья. С появлением сознания в мире... мир (бытие) радикально меняется. Камень остается каменным, солнце — солнеч-

Проводя свои изыскания в преддверии того анализа *Dasein*, который носит имя «Бытие и время», не упустим отметить и еще один мотив стихотворения Э. Мерики — мотив *времени*. Жизнь осмыслена здесь вне непрерывно текущего времени, она складывается в эпохальные события, заверщенные в себе, имеющие определенный объем. Ты *внезапно* останавливаешься и, оглянувшись, замечаешь *бывшее* не как череду случавшегося с тобой, а как единое, цельное, обозримое событие, как целостное (все) бытие, заверщенное в себе как раз этой оглядкой. Боль окончательной разлуки знаменует окончательность сбывшейся теперь эпохи: *детства*. Вместе с этим узнаванием ты узнаешь, что таково устройство нашего бытия вообще, что всякая эпоха — как предстоящая *юность* (и пробудившаяся вместе с этим узнаванием *зрелость*) — складывается как законченное в себе событие твоего бытия, в само средоточие которого заранее заложена разлука, — складывающая, вымеряющая события бытия *смерть*.

Стоит обратить особое внимание на точку, в которой «стоит» само стихотворение. Голос автора смешивается с голосом печали, зазвучавшим в душе героя в момент внезапной оглядки, заставившей его остановиться. Словно мудрый старец, опирающийся — вместе с печалью — на плечи юного героя, автор продолжает речь, окидывая тем же взглядом с того же рубежа все бытие. Этот рубеж, это место, с которого открывается устройство человеческого бытия, находится как бы вне эпохальных бытий, вне бытия. Отсюда они расходятся, но здесь же и сходятся, могут сойтись в некоем *событии*.

Русское слово *забыть* подсказывает нам то, что другие языки умалчивают: бытие забывается, загораживается бытием, одно событие бытия занимает место другого, мы забываемся в бытии, каждый раз сбываемся раз и навсегда. Нечто такое, как оглядка, приводит нас в память, располагающуюся на рубежах и границах бытия. Но бытия-эпохи не просто (не обязательно) складываются памятью в единое бытие (например, биографию), а сталкиваются, сообщаются.

ним, но событие бытия в его целом (незавершимое) становится совершенно другим, потому что на сцену земного бытия впервые выходит новое и главное действующее лицо события — свидетель и судия. И солнце, оставаясь физически тем же самым, стало другим, потому что стало осознаться свидетелем и судиею. Оно перестало просто быть, а стало быть в себе и для себя (эти категории появились здесь впервые) и для другого, потому что оно отразилось в сознании другого (свидетеля и судии): этим оно в корне изменилось...» (*Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 341).

8. DASEIN КАК КАТЕГОРИЯ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

8.1. И. Кант

В словоупотреблении классической немецкой философии *Dasein* открывается совершенно иной стороной. Смысл *лирически* переживаемого человеческого бытия, который мы передавали русским словом *бытиё*, полностью исчезает. Для классической философии (метафизики, онтологии или гносеологии, не важно) значим другой — и для немецкой речи даже более обиходный — семантический вектор: действительное существование чего-либо, наличное бытие... Все эти речевые неопределенности философия делает своими проблемами. Разумеется, она мыслит не просто в словах, но прежде всего в своих профессиональных понятиях, имеющих длительную, насыщенную драматическими событиями историю, которую нечего и думать здесь разбирать.

Мы должны лишь напомнить несколько общих метафизических мест. Именно немецкое *Dasein* занимает место латинского *existentia* (притом, что существует и соответствующая немецкая калька). Например, в одном из школьных текстов И. Канта (в «Лекции о философской энциклопедии») читаем: «Только философия может достигнуть высокой степени законодательницы человеческого разума. В качестве таковой она есть учительница мудрости и по рангу выше всех человеческих познаний. Но существует (*existiert*) ли она уже согласно этой идее? Сколь мало на самом деле существует (*existiert*) истинный христианин, столь мало существует (*hat ... ein Dasein*) и философ в этом смысле».¹ Старое схоластическое различие *сущности* (*essentia*) и *существования* (*existentia*) в метафизике XVII века приобрело, вообще говоря, иной, чем в схоластике, смысл. Речь теперь идет о различении идеального определения *сущности*, содержащего только возможность существования (непротиворечивость), и реального или актуального *существования*, прямо не выводимого из сущности, требующего дополнительных (достаточных) оснований и условий.² Вот и здесь

¹ Kant I. Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik. Bd I. Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie. Berlin: Akademie Verlag, 1961. S. 33—34.

² Следует все же заметить, что никакая усредненная *метафизика* не может стереть фундаментальных различий в философском смысле этих определяющих для онтологии понятий. Так, своеобразные апории бытия, сказывающиеся в столкновении *первой* и *второй* сущности у Аристотеля, совершенно иначе осмысляются в схоластическом противопоставлении *essentia* и *existentia*. В свою очередь, оппозиция *сущность* — *существование* в метафизике XVII в. — метафизике научного разума — имеет свой смысл. Закон определяет возможности

Кант хочет сказать, что из одной только *идеи* (сущности-возможности) философии никак не следует *существования* истинного, отвечающего этой идее философа.

В системе же самого Канта *Dasein*, понятие как *существование*, есть *категория* модальности, соответствующая ассерторическим (экзистенциальным: утверждающим или отрицающим существование) суждениям. Она определяет существование в отличие от возможности (проблематического суждения) и необходимости (аподиктического, доказательного суждения), с одной стороны, и в противоположность несуществованию — с другой.¹ Хотя модальность характеризует суждения, следовательно, относится к деятельности рассудка, тем не менее Кант в специальном примечании оговаривает, что ассерторические суждения суть функции *способности суждения*.²

Способность увидеть в данном случае (*casus*) проявление (осуществление, присутствие) общего закона (или распознать в индивидуальном воплощение понятия, идеи) — это, по Канту, особая способность, сродни художественному вкусу.³ Способность усмотреть в вещи присутствие идеи требует особого ума, принципиально отличного как от умения рассуждать по формальным правилам, так и от умения «выводить» вещи умозрением метафизической системы. Можно быть одаренным таким умом, можно развить его, упражняясь, но нельзя научиться ему по правилам.

Судить о существовании или несуществовании — дело, стало быть, вовсе не чувств и не здравого смысла. Каждый вроде бы знает, что существует, а что — нет, тем не менее судить об этом, как ни странно, дано далеко не всякому, для этого даже требуется особая способность — особая зоркость, проницательность, сообразительность, — особый ум. Так, не имея идеи философии, мы вообще не отличали бы философов от ученых, скажем, или глубокомысленных поэтов, от мистиков или остроумных эссеистов (что

существования, а само существование *фактов* или *явлений* требует указания частных (случайных) обстоятельств. Существоющей необходимо (по природе) будет, собственно, только *субстанция*, т. е. мир, понятый как целокупность законов и обстоятельств.

¹ См.: Кант И. Критика чистого разума. § 9. О логической функции рассудка в суждениях.

² См.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 171.

³ Занимая определенное место в архитектонике чистого разума, способность суждения странным образом оказывается, как мы знаем, предметом специального анализа в особой — третьей — «Критике».

чаще всего и происходит), но и войдя в суть философского дела, распознать философа, соответствующего идее философии, далеко не просто.¹

Если судить о существовании — дело ума, *идея* существования (что, собственно, мы имеем в виду, говоря о существовании?) определяется двумя смысловыми векторами: вектор к понятию, к смыслу, к определению «*что*» существует, и вектор к... самому существованию «*что*» как «*это*», его присутствию здесь, наличию (*Dasein*). Эта двувекторность и определяет смысл существования как *опыта*.

Dasein-существование занимает у Канта среднее положение между *возможностью*, заключенной в простом понятии рассудка, и *необходимостью*, заключенной в предполагаемой метафизически законченной *системе* разума. *Dasein-существование* есть *категория*, т. е. общее понятие, отвечающее синтетической функции способности суждения. Посредством этой способности, как мы говорили, данный (*da-seiende*) случай подводится под общее правило или понятие. С одной стороны, общее понятие, заключающее в себе только возможность, *возводится* способностью суждения в существование, и это возведение значимо для понятия, для утверждения его понимающей силы, возможности быть отнесенным к существующему предмету. С другой — существующая единичность (случай) *подводится* под общее понятие (закон), но не *выводится* логически как необходимое следствие метафизической системы понятий (из некоего умопостижимого бытия). Только там, где «материя» чувств связывается, определяется, образуется в *предмет* возможного понятия (для Канта — возможного познания), а формальная «материя» понятий (логически возможного) чувственно *схематизируется* так, что может быть *применена* к предмету в опыте, — только там можно говорить о чем-то существующем. Существовать в строгом смысле слова, существовать в соответствии с определенной *идеей* — значит для Канта существовать в качестве доступного опыту *предмета научного*

¹ Кант, например стремясь усмотреть момент существования (осуществления) в самой идее философии, говорит об определяющей *бытие* философии способности *философствовать*. Этот неуловимый признак *искусства* философии и есть то, что позволяет чуткому к самому тону философствующей мысли уму распознать истинного (сущего) философа и отстранить от дела множество знатоков, систематиков, а главное — идеологов. На мой слух, именно верностью философствующего тона — прежде всего — отличается мысль М. Хайдеггера. Суждения, к которым он приходит в систематической разработке исходных мыслей, — дело совершенно другое.

познания. С одной стороны, можно говорить о чем-то существующем, поскольку неопределенная материя чувств складывается (синтезируется) в *предмет познания*. С другой — теоретические понятия сразу же должны нести в себе след существования, чтобы применяться (и испытываться) на опыте.

Промежуточное положение *существования* в системе категорий подсказывает, что теоретический рассудок надеется решить загадку существования в завершенном знании мира, в мире как мире знания (где, как говорил Спиноза, «порядок и связь идей те же самые, что порядок и связь вещей»), — в мире метафизического разума, содержащего *идеи предметностей* (история, природа, пространство, жизнь, человек, язык...) и саму *идею бытия* (общая онтология).¹ *Открытие* Канта состоит в уяснении и в доказательстве (своего рода) того, что *сам* метафизический разум (а не «агностик» Кант) иначе думает о мире (со всеми его «регионами»), о душе, Боге и бытии, чем полагает в своих расчетах и метафизических проектах рискнувший на них теоретик (рассудок). Метафизические иллюзии можно питать только в потемках рассудка. Для разума же существующее (каждое) — во всегда уже присутствующей в нем полноте его бытия (что ведь и значит, что оно *существует*) — остается бесконечной *проблемой*, предметом метафизического (онтологического) спора разума с самим собой. Этот спор разворачивается как спор о смысле бытия существующего. *Существование в смысле* существования предмета познания не исчерпывает смысл бытия вещи. Существующая вещь содержит в себе *себя*, не сводимую к существованию ее в качестве предмета познания. *Каждая* вещь есть вещь в себе.

Только теперь и может быть поставлен вопрос: а в каком же еще качестве, в каком же другом *смысле* допустимо говорить о существовании, о бытии?

Здесь открывается распутье. Если вместе с классической философией мы будем считать, что смысл бытия раскрывается в

¹ И феноменология (в идее «региональной онтологии»), и поначалу М. Хайдеггер остаются в пределах онтологической проблематики, заданной идеей предмета как предмета возможной науки (позитивного исследования). Так, поясняя онтологический приоритет вопроса о бытии, Хайдеггер в «Бытии и времени» (§ 3) указывает на «кризис оснований», поставивший под вопрос основные *предметности* или определения «объектных областей» соответствующих наук. Способностью испытать подобный кризис, т. е. способностью поставить свой предмет в горизонте онтологической проблемы (что значит *быть* математическим, языком, историей?...), Хайдеггер даже измеряет уровень науки.

мыслимом определенным образом универсуме мира и, стало быть, внутренне связан с определенностью этого образа мысли, с логикой *мысли*, т. е. с идеей *разума*, со смыслом *разумения*, то встанет вопрос о возможности другого — нежели *познание* — определения мыслящего внимания к вещам, иного — нежели объективность и научность — определения истинности, иного смысла разума, иного его самоопределения. И дальнейший вопрос — возможного соотношения этих *смыслов* и самоопределений разума в разворачивании начатого Кантом спора разума с самим собой.¹

Если же вместе с классической философией Нового времени, традиционно определявшей себя как *наукоучение*, считать определение разума как разума *научного познания* единственным (определением самого *чистого* разума), то открытие Канта мы поймем так: чтобы мыслить сущее в самом его бытии (а не как предмет познания), нужно открыть совершенно иное мышление, не стремящееся развернуться в систему разума, не рассматривающее возможную логику понятий бытия, а находящееся с самим бытием сущего в более близких (чем познание), более, так сказать, интимных отношениях, понять мышление как прямую посвященность в бытие, понимание в бытии.²

Интересно, что второй путь испытывался и самим Кантом (следы, оставленные им на этом пути, весьма заметны в первом издании «Критики чистого разума», но сохранились и во втором). Речь идет о той синтетической деятельности нашего духа, благодаря которой нам вообще дается нечто существующее, поскольку оно не может быть *выведено* из понятий. Эту таинственную способность человеческого духа иметь (распознать) существующий предмет путем схватывания его бывшего и предвосхищения его будущего в единстве настоящего существования Кант называет *способностью воображения*. Во втором издании «Критики» Кант ставит эту способность в зависимость от синтезирующей деятельности рассудка, но в первом издании рассматривает саму по себе, как таинственную работу души. Именно эту *способность воображения*, причем взятую в варианте первого издания, и полагает в основание своего разбора кантовской философии Хайдеггер в

¹ Этим путем движется В. С. Библер, учеником и последователем которого и является автор статьи.

² Место мышления занимает *сознание*, сознание, жизнь сознания, усмотрение (как у Гуссерля) или *понимающее внимание* (как у Хайдеггера). В более примитивных вариантах вместо мышления говорится о домыслительных или сверхмыслительных постижениях.

книге «Кант и проблема метафизики», написанной сразу после «Бытия и времени».

Напомним также, что сам «коперниканский переворот» в метафизике, который совершил Кант, разрабатывая *трансцендентальное* (критическое) обоснование всякой возможной метафизики, имеет прямое касательство к тому перевороту в онтологии, который Хайдеггер задумал совершить в своей *фундаментальной онтологии*. Понимая человеческое существование как по сути своей *онтологическое*, понимая соответственно экзистенциальную аналитику человеческого существования как условие возможной онтологии, Хайдеггер без труда увидел в критике Канта соответствующий замысел *обоснования* (а не критического отстранения от дел) метафизики. Трудность была связана только с «субъектом», который, казалось, *субъективизирует* своим трансцендентальным устройством всякую метафизику.

И тут сам язык подарил Хайдеггеру замечательную подсказку: слово *Dasein* — и человеческое *бытиё* (не определенное как *субъект*), и *бытие-существование* (не определенное как *объект* или *предмет*). Оно — это слово — в самом себе как будто и содержит весь замысел экзистенциальной онтологии.

8.2. Г. Гегель

По Канту, стало быть, наличное существование (*Dasein*) есть существование предмета познания в опыте. Бытие присутствует в опыте познания. Но присутствует оно тут двояко: как бытие-знание, бытие-идея (идея разума) и как бытие-незнание (вещь в себе). Идея бытия-знания коренится в идее самого разума как разума *познающего* и призвана дать завершающее (онтологическое) единство логической системе опытного рассудка. «Идея» бытия-незнания либо наводит на мысль о возможности изначально иной идеи самого (чистого) разума (идею разума иной архитектуры, иной логики), либо отводит мысль от идеи логически (архитектонически разумно) определенного бытия вообще.

Но классический немецкий идеализм строит трансцендентальную метафизику (онтологию) совершенно неожиданным для Канта образом. Он доводит идею бытия-знания до предела, утверждая в бытийном средоточии вещей (в их «в себе») бесконечное в себе бытие (свободу) мыслящего духа. Диалектический спор разума с самим собой, понятый Кантом, как необходимая самокритика (дисциплина) разума в его метафизических умозаклечениях, истолковывается как бесконечное критическое и синтетическое

(по отношению к абстрактным — рассудочным — антиномическим противопоставлениям) самопознание субъекта в его чистой субъектности, т. е. свободе. Именно такого (фихтевского) субъекта имея в виду, Гегель и сформулировал в программном *Предисловии* к «Феноменологии духа» основной замысел своей философии: «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*».¹ В результате соотношение между тематическими для нас понятиями *Dasein* и *Sein* радикально меняется.

Понятие *Dasein* у Гегеля и Г. Г. Шпет в переводе «Феноменологии духа» и Б. Г. Столпнер в переводе «Логики» передают по-русски одинаково: «наличное бытие». Хотя в «Феноменологии» *Dasein* не имеет терминологического характера, тогда как в «Логике» это вполне определенная категория, перевод в обоих случаях вполне передает суть дела, но суть эта в «Феноменологии» иная, чем в «Логике». То, как философия Гегеля развернута в «Феноменологии», ближе к темам Хайдеггера,² и гегелевское понятие определенной формы *сознания* как *явления* или *наличного бытия* (*Dasein*) *духа* может быть вполне осмысленно сопоставлено с хайдеггеровским *Dasein*.

Первоначально Гегель называет «Феноменологию» наукой об *опыте сознания* и начинает «Введение» прямой полемикой с Кантом в его понимании опыта. Простейшим образом критику эту можно резюмировать так. Опыт, то *средоточение*, в котором субъект прямо встречается с объектом, свидетельствует не о разделяющей их пропасти, а, напротив, есть прямое открытие их внутренней соприсущности, тайного тождества, — это путь к распознаванию себя в средоточии другого: «внешний» сознанию «предмет» открывает на опыте, что его «в себе» и есть то, что, казалось, субстанциально ему противостоит — «субъект», сознание же, познававшее себя отличным от сознаваемого, на опыте не только познает предмет, но и само себя, изменяется и, изменившись, открывает

¹ Гегель Г. Феноменология духа // Гегель Г. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 9.

² Не случайно в работе с Гегелем Хайдеггер сосредоточил внимание прежде всего на «Феноменологии духа». См. лекции 1930/31 г. «Hegels Phänomenologie des Geistes» (*Heidegger M. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 32. Frankfurt am Main, 1988*) и 1942 г. «Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“» (GA. Abt. III. Bd 68. 1993). Результатом этих лекций, а также семинаров и докладов на ту же тему в 1942/43 г. стала работа «Гегелевское понятие опыта», опубликованная в кн.: *Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1963. S. 105—192.*

для сознания иное бытие, иной смысл предметности и иной смысл познавательного отношения к ней. Так, мы можем, например, говорить о первом — *наивно* наблюдающем сознании, которое, наталкиваясь в опыте наблюдения на самого себя, преобразуется во второе — *критическое* (заметившее свое самостоятельное бытие, приобретшее самосознание) сознание; это последнее в опыте познания преобразуется в третью форму, в которой познающее сознание — в своем отличии от познаваемого предмета — снимается в конкретном *тождестве* самосознающего духа, где бытие мысли оказывается самим бытием, открывшимся как мысль. Тогда тот опыт (кантовский), в котором сознание различает бытие предмета для себя (для сознания) и его бытие в себе, есть лишь определенная ступень в самопознании духа, форма *сознания* (Bewußtsein), — явление, *наличное бытие* (Dasein) мыслящего духа, который — не узнавая самого себя (будучи вещью в себе для самого себя) на своем пути к самому себе (к чистому самосознанию и самопознанию) — *имеет место* (ist da) *в качестве* обособленного (трансцендентального) субъекта *вместе* (наряду) с миром вещей, столь же неузнаваемым им (ушедшим *в себя*). Но мыслящая воля, осуществляющаяся в *опыте* — как опыте *о самом себе* (о своем бытии¹), — на этом опыте, на деле покажет: «что было *в себе*, то станет *для нас*, станет нашей производительной силой», как говорили гегельянцы-марксисты.

Опыт, иными словами, не есть *средство*, с помощью которого человек, исходя из своего обособленного (субъективного) бытия, извлекает кое-что для себя из бытия вещей, остающегося также обособленным в них. В неприступном «в себе» вещей сознание просто не распознает свое собственное «в себе», а именно мыслящий дух. В опыте предмет не просто отвечает на вопросы познающего духа, который испытывает его, пытливо изменяя его наличное бытие (Dasein); соответственно и познающий дух не просто изменяет свое наличное (субъективное) бытие, испытывая себя на способность к объективному (сверхличному) суждению. Нет, это само- и взаимоиспытывающее *становление* на пути друг к другу (или к самим себе) и есть само *бытие* — или — само *мышление*. «Вещь» в своем бытии подобна мысли, которая образует соответствующее бытие «понятия». «В этой природе того, что есть: быть

¹ Подготавливая почву к дальнейшему разговору с Хайдеггером, можно было бы сказать: в бытии *сознания* дело идет о самом этом бытии, т. е. о мышлении, имеющем место (da-seiende) в качестве этого сознания. *Опыт сознания* — сюжет «Феноменологии» — и есть это *дело о бытии*.

в своем *бытии* своим *понятием* — и состоит вообще *логическая необходимость...*»¹

Что значит для сущего *быть мыслью*?

Быть *растением* — воспользуемся этим классическим гегельянским примером, — значит *расти*, т. е. являться (присутствовать, иметь место) последовательно *в качестве* (в существовании, в наличном бытии) ростка, стебля, цветка (быть цветком — значит цвести), плода (быть плодом → значит плодить)... и только этот *рост* (не семя, не генетический код, не вид, не набор таксономических признаков и не просто описуемая последовательность стадий) и есть *бытие* растения *в качестве* растения. Так растение своим бытием приводит в движение собственные «абстрактные», отвлеченные (как бы отвлекающиеся от бытия растением и увлекающиеся собственным бытием в качестве ростка, листа, цветка...) моменты, каждый раз претендовавшие быть выражением самого бытия, всего бытия, — своим бытием растение *опровергает* каждое *ложное Dasein*, *до(по)казывает* себя, *определяет* себя, само *абстрагирует* себя в бытии мира (видимо, в качестве *ложного Dasein* самого бытия?), — и в этом смысле оно *есть* сущее (особое) понятие, мыслимое (= существующее) неким общим мышлением (сущим духом).²

Стало быть, одна и та же логика мысли сказывается у Гегеля в двух основных сферах (как бы зеркально отражающих друг друга): как *онтологика*, объективная логика, или логика сущего, существование которого есть осуществление своего бытия (= понятия),³ и субъективная логика, которая принимала разный вид: или логики *субъективного духа*, в его образовании объективным, или *историко-логики*, т. е. логики исторического самопознания.

Значение «Феноменологии духа» в том, что обе стороны тут рассматриваются во взаимоотношении, сопряженно. Гегель ведет здесь речь не о *логике*, не о бытии мышления и не о мышлении как бытии, а о том, что значит быть человеком, *то есть* быть *в качестве* мыслящего духа. Быть человеком в этом качестве — зна-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. С. 30.

² Я умышленно повернул этот пример так, чтобы заметить: даже в трактовке Гегеля видно, что бытие напряжено *двумя* противоборствующими устремлениями, а именно: быть — значит самоопределяться, определять себя в особом *качестве* — и — быть — значит *снимать* это определение именно как *особое* (т. е. обособленное, абстрактное). И это-то напряжение содержит гегелевское Dasein.

³ Эта сфера истолковывалась натурфилософски.

чит образовываться (*sich bilden*), становиться собой, узнавая себя на деле, в живом опыте исторического бытия в мире. История человечества как опыт о бытии, как развивающееся раскрытие бытия *вместе* с узнаванием на том же опыте самого себя, человека, — таков гегелевский смысл *Dasein*.

Всегда уже будучи определенным пониманием бытия, сознание на опыте бытия узнает ложность (абстрактность) своего понимания. Это знание внутренне изменяет сознание, а это значит — меняется и мир сознания, смысл бытийности сущего (предметности предмета, как говорит Гегель). «Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется *опытом*».¹ Так понятый опыт и есть событие бытия: самопознание — вместе с познанием мира и внутри этого познания — в опыте *исторического бытия* (это слово здесь впервые получает характерную двусмысленность: человек в совершающемся бытии и бытие в определенности *человеческого бытия*). Историческое бытие-становление-развитие-образование каждый раз (*jeweilig*, как сказал бы здесь Хайдеггер), однако, *есть* бытие также и потому (и в том смысле), что *времени* (*verweilt*), находит определенную, особую, «индивидуальную, цельную»² форму устойчивого существования (*des Daseins*) и надолго задерживается в этой *эпохе*. Дух образуется, проходя (проживая, изживая)³ такие устойчивые образования, *эпохи* или исторические *миры*, так что *целое* каждый раз присутствует в их своеобразной определенности. Этим историческим мирам-эпохам соответствует определенное историческое *сознание* и *самосознание* человека. *Сознание*, — перед лицом *Бытия* мыслящего духа всегда ложное, — характеризует как раз историческое *бытие* человека — *das Dasein*. Образом таких исторических «бытий» Гегелю служат известные нравственные (можно было бы сказать, экзистенциальные) характеры: стоик, скептик, прекрасная душа, несчастное сознание, религиозный человек, мастер, художник, мыслитель..., которые занимают разные места на лестнице образования мыслящего духа (на его пути к абсолютному знанию и чистому самопознанию). При этом все, что захватывало некогда человека целиком, было целостным самоопределением его бытия, остается

¹ Гегель Г. Феноменология духа. С. 48.

² Там же. С.15.

³ У философии жизни есть родственные связи с гегельянством.

неприметной чертой, оттенком в (бесконечном) богатстве образованного самосознания. За этими экзистенциальными типами еще не проглядывает историческое *Dasein* определенного философского мира, культурной эпохи мысли и соответствующего этой мысли — и ее миру — сознания. Чтобы представить своеобразную фундаментальную (т. е. базирующуюся на аналитике мыслящего *Dasein*, или на аналитике исторического *сознания* в горизонте *мышления*) онтологию Гегеля в полноте кроющихся в ней возможностей, следовало бы вернуться в план «Феноменологии» вместе с «Историей философии» и «Логикой». Здесь же я вынужден ограничиться только примером (притом весьма запутанным примером). Дело в том, что мы встречаемся у Гегеля и с другим (чем в «Феноменологии») значением понятия *Dasein*.

В «Логике» *Dasein* рассматривается исключительно как *категория мышления* вообще и занимает строго определенное место в ряду абстрактных определений *бытия*. Выше я уже воспользовался этим категориальным значением: наличное бытие в смысле простой качественной определенности, чистой качественности. Речь идет не о качествах сущего, а о самом бытии как *качестве*, о бытии чего-либо *в качестве* себя, о *качествовании*, как говорили некогда русские философы. *Бытие* в этом смысле уже не пустое понятие. Бытие как самоотличение от ничто (становление) стало определенностью *нечто*.

То, что есть, прежде всего есть в том смысле, что не не есть, есть не ничто. Но оно не ничто также и в том смысле, что отличает себя от другого (*определенного* ничто, *его* ничто), обособляет, определяет себя *в качестве* себя, есть что-то определенное. «Оно есть не голое бытие, а *наличное бытие*; взятое этимологически, *Dasein* означает бытие в известном *месте*; но представление о пространстве здесь неприложимо (...) Определенность наличного бытия как таковая есть положенная определенность, на что указывает также и выражение „*наличное бытие*“ (*Dasein*)».¹ *Качество* это то, как само бытие *имеет место* (*ist da*). Оно имеет место *в качестве* простой определенности, в качестве разных «нечто». Определенность «нечто» в качестве самого себя и есть бытие в качестве этого «нечто». Бытие есть «тут» (*положено*, говорит Гегель), поскольку оно определилось как нечто: не *мы* определяем его, его собственное бытие и состоит в том, чтобы быть в качестве — звезды, камня, лошади, человека... *Быть* для каждого сущего самим

¹ Гегель Г. Наука логики. Цит. по изд.: Гегель Г. Сочинения. Т. 5. С. 101—102.

собой и значит быть в качестве себя. Определяться среди *другого*, *других*, в системе *мира*. Система сущего как система таких *реальных* взаимо-определений и есть мир (строй, космос). Но эта же система есть также и *ум*, знающий, как, где чему *лучше быть*.

«Наличное бытие (Dasein), — пишет Гегель в (заметим!) «Феноменологии духа», — есть качество, сама с собой равная определенность или определенная простота, определенная мысль; это — смысл (Verstand) наличного бытия. Тем самым оно есть „нус“ (νοῦς), в качестве которого Анаксагор впервые признал сущность. После него природа наличного бытия понималась определеннее как „эйдос“ или „идея“ (εἶδος, idéa), т. е. как *определенная всеобщность, вид*. {...} Именно потому, что наличное бытие определено как *вид*, оно есть простая мысль; „нус“, простота, есть субстанция».¹ Мы, конечно, распознаем в этом описании (приведенном Гегелем как пример) черты и понятия, характерные для *античной философии*. Сопоставляя круг категорий *бытия* с тем, как воспроизводится греческая философия в «Лекциях по истории философии», мы замечаем, что категория Dasein как определенность понятия бытия, а именно бытия в смысле качественной определенности, характеризует не просто *момент* в разворачивании категориальной системы мышления как такового, но *фокус*, центральное понятие целостной философии, целостной *онтологии*, отвечающей особой исторической эпохе, особой форме *присутствия* (историческое Dasein) всеобщего духа: греческому *сознанию*.

Только указав на все эти возможности, мы, пожалуй, охватили в общих чертах многомерность того, что можно было бы назвать (заранее имея в виду соответствующий оборот у Хайдеггера) истолкованием греческого *бытия* (des Daseins) у Гегеля.²

Итак, речь у Гегеля идет о бытии (мышлении), проходящем — в разных смыслах и планах — через частные *моменты* своего определенного *наличествования*. Можно сказать, что Гегель — на свой лад, т. е. в понимании бытия как бытия-мышления, — делает основной темой философии *онтологическое различие*,³ внутренний конфликт, порождаемый *различием* сущего и бытия сущего (у Гегеля — понятия и мыслящего его духа). В определении мысли и

¹ Гегель Г. Феноменология духа. С. 30.

² Только теперь мы можем быть готовы к тому, скажем, чтобы несколько по-иному, чем Хайдеггер, продумать тему «Гегель и греки». Рус. пер. одноименной работы Хайдеггера см. в изд.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 384—390.

³ См.: Heidegger M. Identität und Differenz. Pfullingen, 1957.

Гегель говорит о фундаментальном противоречии между бытием сущего и сущим, которое *есть* этим бытием, т. е. одновременно и вот-это (без вот-этого, определенного, наличного нет никакого бытия) и не-вот-это (бытие ведь всеобщее). Бытие сущего есть осуществление на деле этого противоречия: сущее, если оно *есть* (существует), есть не это (не только это) *наличное*, а и *бытие*, само бытие, вообще бытие, *снимающее* свою вот-эту моментальную наличность в бытии, — снимающее, следовательно, и само *различие сущего и бытия* в чистой негативности бытия (всякое Dasein есть *ложное* Dasein). Быть для сущего — значит полагать свое бытие как *не то*, в чем оно на данный момент обналичено. Быть — значит становиться, переходить в другое, соотноситься с другим, развиваться. Бытие и есть эта чистая продуктивная, исполняющаяся в полноте проживаемых моментов *негативность* существования.¹ В этом смысле бытие есть *дух*, осуществляющий конкретное единство своих моментов. Бытие как этот конкретный, знающий себя во всей своей истории дух, есть *действительность* — тождество бытия и наличного бытия, или собственно Da-Sein.

Я нарочито изложил здесь гегелевскую *диалектику* в таком онтологическом ключе, чтобы сразу же заметить, где и как с ней может перекликаться и размежевываться онтология Хайдеггера. Разумеется, действительность или сущее бытие есть у Гегеля действительность и бытие мыслящего себя мышления или абсолютного знания. Но мышления, понятого вполне онтологично. Ведь само различие (1) бытия мысли и (2) бытия мыслимых (познаваемых) вещей есть для Гегеля недо-разумение разума, не уразумевшего, что действительность бытия есть *сушая мысль*, дух.

9. НА ПУТЯХ М. ХАЙДЕГГЕРА

9.1. Нетематическое Dasein

Полагаю, приведенный материал до некоторой степени позволяет охватить многомерное поле возможных значений слова Dasein, его, как говорят нынче, виртуальную семантику. Обыденный язык, поэзия и — что особо важно для нас — философия пробудили в нем, связали с ним мощные разноречивые и противоречивые смысловые тяги. Прежде всего — два существенно *разных*

¹ См. об этой *негативности* лекции Хайдеггера 1938/39, 1941 гг.: «Hegel. I. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität». См.: Heidegger M. GA. Abt. III. Bd 68. 1983.

семантических поля: одно связано с существительным, образованным от глагола со значением *присутствовать, прибыть, настать*; другое — с переводом латинского *existentia*, обремененного всеми схоластическими отголосками. *Dasein-существование* (почти синонимически близкое к *die Existenz*) в свою очередь имеет очень широкий семантический диапазон: оно может означать простое *наличное бытие* вещи, *бытие* Бога или существование-жизнь (*das Leben*) человека (*бытиё*)... Это последнее — поначалу в самом деле ведущее для Хайдеггера значение¹ — само отличается многозначительным расхождением смысловых интенций. В частности: 1) смысл предельной индивидуации, индивидуации личностно-, интимно-проникновенной (*моё бытиё, всё моё бытиё, моё единственно-одинокое бытиё*, даже особое я-бытиё *возраста*: детства, юности...) неприметно сливается со смыслом бытия, эпически, как судьба, *вершащегося* с человеком, с людьми («*unseres Dasein*», «*чаши бытия*», «*хлад бытия*», «*что ты пытаешь бытия?*»), с народами, даже со всей Европой (в историческом бытии которой, по Хайдеггеру, изживается судьба метафизического *забвения бытия*); 2) смысл *бытия* как целостного, единственного *сбытия* жизни — всегда моей — сплетается со смыслом *бытия* как общечеловеческого жизненного поприща, взятого в его типичных чертах и возможностях (можно говорить, например, о «*Dasein повседневности, обыденности*»), как положения человека в мире (или в мирах?);³ 3) оно — *бытиё* — подразумевает некую несказуемость, смысловую неисчерпаемость, тайну, молчание, и вместе с тем глухое переживание жизни складывается в осмысленное бытие как *поэма*, в слове, обращенном к другому как со-участнику, со-общнику, со-ответчику в деле о бытии...

¹ Вспомним верную характеристику Т. В. Васильевой, см. с. 561.

² Так, Н. Гумилев в стихотворении «Завещание», как бы провидя собственный погребальный костер, говорит: «Снова вспыхнет моё бытиё...». Вспомним также приведенное выше стихотворение Е. Баратынского.

³ Ср. у Ф. Тютчева:

«О вещая душа моя!
О сердце, полное тревоги!
О как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!
Так! Ты жилища двух миров...»

или у А. Фета:

«Два мира властвуют от века,
Два равноправных бытия:
Один объемлет человека,
Другой — душа и мысль моя».

Когда Хайдеггер говорит о *Dasein* еще не тематически, он обнаруживает в речи эту обыденную многосмысленность. Возьмем для примера его лекции о платоновском «Софисте», читанные им в Марбурге зимним семестром 1924/25 г. Вот несколько фраз, содержащих разные смыслы слова *Dasein*, которое мы оставим без перевода.

«В „Софисте“ Платон рассматривает человеческое *Dasein* в одной из его наиболее крайних возможностей, а именно в философской экзистенции» (S. 12).¹ «Сначала сущее берется совершенно неопределенно, а именно как *сущее мира*, в котором существует *Dasein*, и как *сущее* самого *Daseins*. Это сущее раскрыто сначала лишь в некотором известном окружении. Человек живет в своем окружающем мире, который разомкнут лишь в известных границах. Из этой естественной ориентации в своем мире вырастает для него нечто такое, как наука, которая есть некая разработка существующего (*daseiende*) мира и собственного *Dasein* в определенных аспектах» (S. 13). *Dasein* здесь хотя и определяется дополнительно как *человеческое*, но и без этого определения именует, кажется, исключительно человеческое бытие (о котором можно, например, сказать также и «повседневное *Dasein*», см. S. 16). Но вот, без каких-либо дальнейших уточнений, Хайдеггер может сказать: «Прозрачность греческой философии обретена, стало быть, не в так называемой ясности греческого *Dasein*, как если бы она была дарована грекам во сне» (S. 16). Классицистский оборот, который, видимо, подразумевает тут Хайдеггер, предполагал бы на месте *Dasein* что-нибудь вроде «духа» или «мироощущения». (Нынче сказали бы «ментальность»). Субъектом этого *Dasein* оказывается уже не просто человек, но некая историческая общность. Речь идет об особом *опыте бытия*, свойственном *народу* или *эпохе*.

Хайдеггер интерпретирует в этих лекциях Аристотеля и Платона. Какие же из греческих понятий он передает словом *Dasein*? Поначалу Хайдеггер долго занимается разбором тех глав 6-й книги «Никомаховой этики», где Аристотель рассматривает способы «*истинствования*» (ἀληθεύειν), свойственные человеческой душе (ψυχή). Хайдеггер переводит начало 3-й главы (1139 b 15), где Аристотель перечисляет эти способы истинствования души, так: «Итак, пусть тех способов, которыми человеческое *Dasein* (ἡ ψυχή) раскрывает сущее в утверждении и отрицании, будет

¹ Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 19. Platon: Sophist. 1992. Страницы цитируемых мест приводятся в тексте.

пять...»¹ (S. 21). Хайдеггер переводит здесь словом *Dasein* то греческое слово — *псюхе*, — которое обычно переводится и понимается как *душа*. Впрочем, немного ниже Хайдеггер изменяет акцент. «Душа (die Seele), — формулирует, например, Хайдеггер платоно-аристотелевское понимание *истинствования*, — бытие (das Sein) человека, строго говоря, есть, следовательно, то, что пребывает в истине» (S. 23). Душа, *то есть* бытие человека... Чуть далее Хайдеггер поясняет: «Незакрытость уделяется вещи не поскольку она есть, а поскольку она встречается, поскольку она есть предмет некоего обихода. Поэтому бытие несокрытости есть специфическое проявление des Daseins, которое имеет свое бытие в душе...» (S. 24—25). Иными словами, *душа* понимается здесь уже не просто как *Dasein* человека, но как *бытие* этого «*бытия*», бытийное средоточие, благодаря которому, в котором человеческое *бытие* так или иначе встречается с открывающимся ему бытием сущего.

Рассматривая далее *рассудительность* (φρόνησις) как один из способов *истинствования*, Аристотель говорит (1140 а 25): «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях — например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, — но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни (ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὁλως)».² Последние слова Хайдеггер переводит: «...was zuträglich ist für die rechte Weise des Seins des Daseins als solchen im Ganzen»³ — «...что благотворно для правильного бытия человека как такового в целом». (Если же стремиться сохранить *хайдеггеризм*, следовало бы сказать: «...что благотворно для того, чтобы бытию присутствия в целом быть правильно»). Здесь, значит, das Sein des Dasein переводит слово τὸ ζῆν, которое обычно переводят как «жизнь».⁴ *Dasein* именуется, следовательно, характер существования человека, бытие которого сосредоточено в *душе* и который может вести правильную или неправильную *жизнь* (*бытие*).

¹ Ср. пер. этого места Н. В. Брагинской: «Допустим, что душа достигает истины, утверждая и отрицая благодаря [пяти]...». См.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 174.

² Там же. С. 176.

³ Heidegger M. Op. cit. S. 49.

⁴ См., например: «...zum guten und glücklichen Leben» (*Aristoteles*. Werke. Bd 6. Nikomachische Ethik / Übers. von F. Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag, 1956. S. 126); «...to the good life in general» (*Aristotle*. The Nikomachean Ethics / With an Engl. transl. by H. Rackham. Loeb classical library. Cambridge (Mass.); London, 1975. P. 337).

В общем дальнейший контекст этих лекций подтверждает неопределенный, но улавливаемый смысл. Вот, например, как Хайдеггер пересказывает учение Аристотеля о мудреце (σοφός). «Софός это тот, кто обладает способностью раскрыть то, что раскрыть *трудно*, т. е. то, что для человека в его ближайшем *Dasein*, для πολλοί (большинства), раскрыть не легко. То, что может раскрыть софός, не только закрыто, но и раскрыть его трудно, поскольку оно просто так, привычно, без труда не размыкается для повседневного *Dasein*» (S. 95).

Dasein — характеризует человеческое существование вообще. Оно характеризует это существование как *жизнь, действие, труд* — как «*праксис*».¹ Это общая характеристика, но относится к *каждому* человеку в отдельности (даже если один человек ведет себя «как все», это все же определение его собственного *Dasein*-бытия), т. е. в самом деле именуется особое, собственно человеческое «практическое» бытие. Слово это, как можно было уже заметить и как мы еще сможем убедиться, буквально дар языка Хайдеггеру (для которого вся «мудрость» человеческого бытия и состоит в том, чтобы дать бытию в его истине быть, присутствовать, *da zu sein*). Оно будто подсказывает ему мысль самого бытия.

Но всякая подсказка опасна, и семантическая неопределенность, своего рода безличная амбивалентность этого «бытия, целиком присутствующего здесь и сейчас», может сказаться неожиданным образом. Мы уже замечали, сколь естественно, например, выражение *греческое Dasein, европейское Dasein*... Осенью 1918 г. Хайдеггер в качестве служащего военной метеостанции отбывает воинскую повинность на западном фронте, возле Седана. В ноябре он пишет Элизабет Блохманн: «Как в самом деле жизнь вообще сложится после конца войны, который должен скоро наступить и в котором наше единственное спасение, неясно. Безусловно и неколебимо требование, предъявляемое истинно духовному человеку, именно теперь не расслабляться, но со всей решимостью взять на себя руководство народом, чтобы воспитать его в духе правдивости и настоящего уважения к настоящим благам бытия (des Daseins)».² Слово (письма пишут словами, а не терминами) не возражает, оно

¹ Так, например, Хайдеггер, окончательно решив посвятить свою жизнь философии, пишет своему однокашнику по колледжу, что он чувствует в себе призвание философа и на этом поприще надеется «оправдать свое бытие и деятельность (Dasein und Wirken) перед Богом» (цит. по кн.: *Safranski R. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. S. 133. См. рус. пер: *Сафрански Р. Хайдеггер*. Германский мастер и его время. С. 157).

² Ibid. S. 110 (рус. пер. С. 131).

допускает тот смысл, что *быть* — в смысле жить, осуществлять себя, обходиться со своим бытием, *вести своё бытие*, осмысленное определенным единым образом (по-настоящему), — может целый народ (*ведомый*, разумеется, духовным *вождем*).

Определяя тему аналитики *Dasein* в § 9 «Бытия и времени», Хайдеггер пишет: «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего *всегда мое*» (БВ, с. 41). Позже на полях рукописи замечает, уточняя слова «мы сами»: «всякий раз „я”» (БВ, 440). Лекции, которые Хайдеггер читал во Фрайбурге в 1929/30 г., изданы под общим названием «Основные понятия метафизики». В подзаголовке эти основные понятия перечислены: Мир — Конечность — Уединение.¹ Именно этот мотив ведет мысль Хайдеггера в эпоху «Бытия и времени»: *Dasein*, человеческое бытие, способное открыться к миру в целом, к бытию в целом (как таковому), могущее, значит, быть выдвинутым из существования в некое *ничто*, чтобы иметь возможность отнестись к бытию *в целом* (в законченности, в горизонте *ничто*; равно и к *своему собственному* бытию в законченном целом своей конечности — из ничто смерти), тем же самым движением *сосредоточивается в единственности* (отдельности, уединенности,² одиночестве), своей одинокостью соразмерной единственности бытия как *всегда моего* бытия. «Конечность *существует* только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге *уединение* человека до его неповторимого присутствия (*auf sein Dasein*)³. Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я... Такое уединение есть, наоборот, то *одиночество*, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру...»⁴

Словом, бытие (мир) — и — человек, один на один. Входя в присутствие бытия (в целом), человек входит в собственное присутствие, в свое уединенное (в качестве этого, единственного) бытие.

¹ Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit. Frankfurt am Main, 1983.

² В начале лекций Хайдеггер говорит о Vereinzelung — отъединенности, уединении, в которых человек только и достигает настоящей близости к миру в целом.

³ Столь определенный контекст вполне позволяет здесь переводчику передать неопределенное *Dasein* точным определением: «неповторимое присутствие». Смысл *присутствия* здесь заостряется до предельной индивидуации: собственно, только в таком (философствующем) *сосредоточении* на мире (на бытии) «я сам» впервые оказываюсь *присутствующим* (существующим, имеющим место).

⁴ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 331.

Но проходит год, и Хайдеггер в лекциях о Платоне¹ заводит речь о «перевороте всего человеческого бытия (*des Seins*), в начале которого мы стоим».² Речь идет о втором после греков *начале* европейской истории, о втором *выходе* из исторической «пещеры» на просторы исторического бытия. В речи, произнесенной М. Хайдеггером 30 ноября 1933 г. в Тюбингене, он уточняет: ныне в метафизических глубинах начавшейся революции происходит «полный переворот нашего немецкого бытия (*unseres deutschen Daseins*)».³ «Субъектом» *Dasein* оказывается теперь *немецкий народ в своем государстве*. Он принимает на себя все бремя, риск и решимость экзистирования, собственного присутствия в бытии, истине которого он сам дает место присутствовать.

Что же тогда выпадает на долю индивидуального *Dasein*, которому *случилось* быть фактически заброшенным сюда (*da*): в этот исторический момент, в этот народ.⁴ Разумеется, включиться в экзистенциальную революцию общенародного *Dasein*, участвовать, сотрудничать, служить. «Немецкий студент как рабочий» — так называлась речь Хайдеггера перед студенчеством на празднике имматрикуляции 25 ноября 1933 г. Из этой речи мы узнаем кое-что новое о *Dasein*. Оказывается, тот, кто еще не включился в общенародное дело, есть *nicht daseinsfähig* — *неспособный к бытию* (!). Способность к (собственному) бытию обретается только в со-трудничестве, в котором каждый *знает*, почему и для чего он занимает свое место. Только так он укореняется в народном *Dasein*, причастует народной судьбе. Тот, кто таким образом — знанием и делом — находится в средоточии созидания, обретает полноту *des Daseins* и становится «совладельцем истины народа в его государстве».⁵

¹ Они опубликованы под названием «Vom Wesen der Wahrheit» («О сути истины»). Heidegger M. GA. Abt. II. Bd 34. См. также его работу «Учение Платона об истине»: Хайдеггер М. Время и бытие. С. 345—360.

² Heidegger M. GA. Bd 34. S. 324.

³ См.: Safranski R. Op. cit. S. 274 (рус. пер. С. 320).

⁴ Примерно в тот же исторический момент, заброшенный в другой, правда, народ, поэт вздохнул:

«О бедный homo sapiens,
Существование — гнет,
Былые годы за пояс
Один такой заткнет...»

(Б. Пастернак)

⁵ Safranski R. Op. cit. S. 304—305 (рус. пер. С. 354). Вся эта риторика, разумеется, без труда переводится на русский язык. Соответствующие клише — что на русском, что на советском языке — давным-давно готовы.

Р. Сафрански, автор фундаментальной биографии М. Хайдеггера, на которую я постоянно здесь опираюсь, по поводу подобных приключений в понимании *Dasein* справедливо замечает: «Уже по одному только внушению языка, Хайдеггер, говоря о *Dasein*, допускает отождествление всего, что есть *Dasein*. *Dasein* есть *выдвинутость в сущее в целом*, говорит Хайдеггер. Прежде всего, однако, отдельное бытие (*Dasein*) выдвинуто в мир других присутствующих (*daseiende*) людей.

Но вместо того чтобы принять во внимание множественное число этого человеческого мира, Хайдеггер уклоняется в коллективное единственное число: народ».¹

9.2. Вопрос Хайдеггера

...Стоит, пожалуй, оговориться. Мы пока вовсе не касаемся философии М. Хайдеггера, не занимаемся ни ее судьбой, ни тем более критикой. Мне в самом деле хотелось бы здесь дать слово самому слову, не рассчитывая свести его разнотолки в некое *собственное, настоящее, сокровенное* слово, а давая ему нести все, что оно готово сказать и что оно способно вместить, если в него вслушивается поэт или мыслитель. Будучи хором возможных смыслов, слово всегда уже как-то мыслит (дает понять, озадачивает, подсказывает, противоречит и сбивает с толку), мысль же со своей стороны всегда *отвечает* на вопросы, *утверждает* и *отрицает*, бормочется словами, цепляется за слова, надеясь на их подсказку, намек, пояснение, внутренне выговаривается, чтобы услышать себя и так узнать, что, собственно, она — мысль — думает. Уже и мои случайные, далекие от полноты заметки по поводу слова *Dasein* позволяют, думаю, заметить, как *слово* оказывается местом возможного и уже как-то в нем ведущегося разговора, спора. Мы только что могли убедиться, сколь разные — вплоть до противоположных — смыслы могут быть вызваны к жизни в слове *Dasein* (не нарушая его «естественного» звучания) даже одним, причем весьма строгим мыслителем. Мы можем заметить также и те смысловые возможности, которые, кажется, остались Хайдеггером не тематизированными, не пробужденными. Например,

¹ Safranski R. Op. cit. S. 310 (рус. пер. С. 359). «В философской традиции, — пишет Сафрански, — уже давно проделывается один сбивающий с толку терминологический фокус: в ней всегда идет речь только о человеке, тогда как имеются в виду люди. На философской сцене действует Бог и человек, или „я“ и мир, или „ego cogitans“ («мыслящее „я“») и „res extensa“ («протяженная вещь», «природа»), или, как у Хайдеггера, присутствие и бытие» (там же).

внутренняя *эпохальность* (историчность) человеческого бытия, его своеобразная *двубытийность* или *двумирность*, его *поэтичность* в смысле обращенности всем своим бытием к бытию другого, включение Ты-бытия в существо собственного бытия.¹

Для философского же разговора особо важным было бы прочтение хайдеггеровского *Dasein* в контексте немецкой философии (Канта и Гегеля, в особенности), где *Dasein* имеет характер *понятия*, т. е. не прикидывается *естественно* значащим словом. Понятие *существования* у Канта и Гегеля — существенно разные понятия — заставляют определить и хайдеггеровское *Dasein* в смысле понятия, т. е. раскрыть, выявить определенную *логику* в том понимании *существования* (сущего, человеческого существования, бытия), которое *изначально* (априорно) для Хайдеггера.

Изначальное понимание *изначального*, *первичного* (т. е. философия), кажется, не допускает никакой логики (*изначально невыводимо, необосновываемо...*), оно принципиально *феноменологично*, т. е. до-логично, непосредственно, интуитивно, просто внимательно, поскольку внемлет самой простоте. Но ведь это-то, вот только что сказанное — определенное суждение, даже умозаключение («поскольку»). Ведь Гуссерль, например, шел к феноменам путем *Логических исследований*, трудился над некими *Идеями*,² призванными *обосновать* феноменологию, мыслимую как универсальное и последнее основание. Значит, философская *интуиция* несет в себе определенную логику, а *простота* первичного, *изначального* имеет определенную *архитектонику*. Философская *логика* и есть странная логика *изначального*, *первого*, *невыводимого*, *дологичного*, логика *возможных начал*.³

Первое, простое, начальное для мысли это то, что уже мыслью не является, — *бытие*. Но не упустим из внимания, что это *бытие*, предположенное в качестве бытия *мыслью*, бытие как начало *мысли*: *идея* бытия. В идее бытия (*определенной* идее) мысль выходит на грань с бытием. Бытие мыслится здесь двояко: оно есть и сама идея («идея», «единое», «энергия», «объективность», «дух»...), и то, что идеей пред-полагается, то, о чем идея складывается. Бытие есть бытие, поскольку оно пред-полагается не только

¹ См. ниже статью «На полях „Я и Ты“ М. Бубера».

² Его основополагающий труд назывался «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*».

³ «...Собственно философская проблематика ... сводится к тому, что можно назвать *философской логикой*, т. е. к логическому (?) обоснованию неделимых *начал мышления* (они же — *начала бытия*, обосновываемые мыслью)» (Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 81).

как идея бытия, но и как бытие вне идеи, как не-идейное бытие. Именно в этом последнем качестве бытие всегда уже *вот тут*, в фактично существующем. Но фактически сущее открывается как *присутствие бытия* только в *свете* определенной *идеи* бытия, в определенном *смысле* бытия. Обе стороны тут, стало быть, необходимы. Не доходя до собственных онтологических пределов (начал) в *идее* бытия, мысль останется увязнувшей в сущем, не давая места без-видному бытию сущего, мысль останется с бытием идеи. Трудность положения усугубляется тем, что эта онто-логическая двусмысленность провоцирует своего рода метафизическую революцию: вне-идейному бытию — как более *бытийному* — предоставляется трон самой *идеи блага*. Начинает властвовать *судьба*, которую Хайдеггер испытывает на себе (вслед за Ницше). Эта двусмысленная двусторонность и передается замечательным образом немецким словом Da-Sein: существо, по сути (сущностной возможности) *своего* бытия вопрошающе обращенное к смыслу *самого* бытия (это называется мышлением бытия) и тем самым дающее место и силу его бытийной власти, обращающей озабоченное вопрошание в экстатическое понимание.

Каждая эпоха европейской философии по-своему определяла это средоточие философского внимания. Например, для греческой, специальной — для аристотелевской философии таким онтологическим средоточием, своего рода Dasein была скорее *фюсис* — осуществляющее свое бытие сущее, — чем собственно человеческое *бытие*: *псюхе-душа* или *зоэ-жизнь*. У человека, как и у других существ, есть собственная *фюсис*, но каждая *фюсис* так или иначе есть *самооткровение бытия*. Так понимает дело и Хайдеггер в работе, написанной в 1939 г., «О существе и понятии φύσις. Аристотель „Физика” β-1».¹

В новоевропейскую эпоху для мысли, определенной идеей научного познания, место «откровения-открытия» бытия занимает *опыт-эксперимент*. Существующее нечто есть здесь одновременно и *предмет* возможного познания (черный ящик, вещь в себе), и воплощение (проявление) действия неких всеобщих законов (идеализованный — объективный — предмет), и *инструмент* познания (как бы *самопознания*). Так и у Канта и у Гегеля понятие Dasein по-разному характеризует формы присутствия самого бытия здесь и сейчас. В *опыте*. В опыте познания у Канта, в опыте

самопознания духа (бытия) у Гегеля (в «Феноменологии»)¹. Соответственно для Канта наличное существование² — значит существование в качестве предмета познания, который существует одновременно — и поскольку рассматривается в горизонте познания, т. е. определенной (проблематичной) идеи бытия (объективности), и поскольку мыслится в горизонте бытия вне идеи познания. В «Феноменологии духа» Гегеля понятие мира *сознания* как Dasein — *наличного бытия* — *духа* (мышления-бытия), пожалуй, ближе других к смыслу Dasein как *человеческого бытия* у Хайдеггера. Именно человеческое бытие в его внутренней историчности понимается как сфера раскрытия смысла бытия.

Что же значит Dasein у Хайдеггера, как ставит он свой философский вопрос?

1. Заметим прежде всего, что он ставит его в контексте строго онтологической проблемы в классическом смысле слова, о котором мы только что говорили. И цель свою видит в пересмотре всей классической онтологии на новом, полученном в аналитике Dasein основании.

Хайдеггер обращается к Dasein, намереваясь вспомнить изначальный для философии вопрос о бытии и его смысле, поставить его снова, с самого начала. Это начало вопроса о бытии, его источник — его, этого вопроса, собственное *бытие, присутствие* (Da-Sein) — и кажутся Хайдеггеру до сих пор еще не продуманными.

2. Слово Dasein в «Бытии и времени» впервые появляется в § 2 (БВ, с. 7) при рассмотрении формальной структуры онтологического вопроса. Сначала — в обиходном значении, как название человеческого бытия среди другого так или иначе существующего. Но тут же именуемое этим словом сущее — человек — ставится в центр внимания в качестве того сущего, к которому-де и следует обращаться с вопросом о бытии, поскольку отношение к бытию, вопрошание о бытии составляет само существо этого сущего. Человек — по сути своего бытия — *есть* вопрос о бытии. Такое сущее, которое «мы спрашивающие всегда суть», и схвачено терминологически словом Dasein.

Основное определение Dasein дано в § 4 (SZ, с. 12): «Dasein — это сущее, в бытии которого речь (дело) идет о самом этом бы-

¹ См.: Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967. S. 309—372 (см. рус. пер. Т. В. Васильевой: Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель «Физика» β-1. М.: Медиум, 1995).

¹ В «Логике» Dasein — это категория простой определенности бытия. Но каждая категория может быть понята как определенное Dasein духа, а *диалектика мысли* — как *опыт* мысли над самой собой и о самой себе.

² Перевод Dasein как *наличное бытие* не следует здесь понимать в смысле Vorhandensein, которому Хайдеггер противопоставляет Zuhandensein — *сподручное бытие*.

тии». «Дело идет...» — «es geht um» — означает: Dasein не просто *есть*, но *отнесено* к своему бытию (значит, также и — *от* своего бытия), не просто *находится* в бытии, но *обходится* с ним.

Наиболее полно определяющие Dasein моменты приведены § 9.¹

«Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы [marg. всякий раз 'я']. Бытие этого сущего *всегда мое*. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию [marg. как историческому бытию в мире]. Как сущее этого бытия оно препоручено своему собственному бытию. *Бытие* [marg. Какое? Быть этим вот и в нем вынести бытие вообще] есть то, о чем для самого этого сущего всегда идет дело (...) „Сущность“ этого сущего лежит в его б ы т ь (Zu-sein)» (БВ, с. 41—42).

3. *Отношение к бытию, обхождение с бытием, несовпадение с собственным бытием* заложены с самого начала в *вопросе*, в *возможности* вопроса. Формальная структура вопроса (вопроса вообще и вопроса о бытии, в особенности²) уже оказывается первым структурным раскрытием самого человеческого бытия. *Бытие* человека (в качестве человека) *есть* вопрос, вопрошание («пытание») о бытии. «Пытание» бытия — допытывание, испытание, попытка, опыт бытия, — в этом *начало* бытия человека в качестве человека (своего рода *естество-испытателя*, если, конечно, *естество* понимать не натуралистически, не как бытие *природы*, а от «*есть*» бытия вообще). «*Моё бытие*» поэтов передает это переживание человеком своего существования как *опыта бытия*, даже — опыта о бытии.³ *Отсюда*, из этого *начала* человеческого бытия, только и можно понять смысл бытия всего в человеке: что значит «душа» (или «психика», или «сознание»), «жизнь», «болезнь», «действие», «познание», «речь»... Итак, именно человеческое бытие — *бытие* — мыслится как *место* раскрытия смысла бытия.

¹ Привожу текст вместе с маргиналиями Хайдеггера.

² В докладе «Что такое метафизика?» (1929 г.) Хайдеггер покажет, что только то обстоятельство, что для человека может быть поставлено под вопрос само бытие, есть основание возможности вопроса вообще, ситуации вопрошания вообще.

³ Это «поэтическое» *бытие* в качестве *опыта бытия* («естествоиспытания») занимает место, которое занимало *его cogitans*. Вместе с этим *его* вытесняется и архитектурная определенность мышления в качестве научного *познания* (со всем его инструментарием). Вместо этого является некое *понимание*, в котором архитектура мысли полностью редуцирована. Своеобразная *месть* вымещенного со своего места *его* состоит в том, что это *понимание* понимается как особого рода *познание* — интуитивное, поэтическое, мистическое — словом, *жизненное*, но... познание.

4. Но если бытие (Sein) рассматривается в горизонте *человеческого* бытия (Dasein), то это вовсе не значит, что речь пойдет о построении некой *антропологической* онтологии. Человеческое бытие (Dasein) *само* рассматривается и определяется (самоопределяется) в горизонте *самого* бытия (Sein). Поскольку человеческое бытие понимается в горизонте вопроса о бытии, — онто-логия, понимание бытия, оказывается не просто сферой специальных философских проблем (метафизики, онтологии), а *бытийным модусом* человеческого бытия. Начало, исток, возможность онтологического озадачивания находятся в *экзистенциальном* средоточии человеческого бытия, но экзистенциальное средоточие человека находится именно в этой — *онтологической* (а не просто «экзистенциалистской») — озадаченности.¹ Если экзистенциальная аналитика призвана раскрыть бытие в модусе человеческого бытия (что можно было бы понять в духе некоего экзистенциального трансцендентализма), то это возможно только потому, что сама *модальность* человеческого бытия определяется изначальной *настроенностью* на бытие, *открытостью* к бытию как таковому, бытийной *озадаченностью* бытием. Dasein именуется человеком, поскольку он в своем собственном бытии определяется не чем иным, кроме как пониманием и вопрошанием бытия. «Определяется» понятие экзистенциально, значит: человек в средоточии своего бытия *озабочен* и *озадачен* бытием. Быть в модусе человека — значит быть *местом* (Da) бытия (Sein) — *невместимого*, — быть не в границах *своего* бытия (не внутри своего мира), а на этих границах. Это бытие на границах и имеется в виду определением человеческого бытия как *экзистенции*.

5. Так das Dasein раскрывается, развертывается как *герменевтический круг* экзистенциально-онтологического анализа.

Вот тут *слово* — это странное, не имеющее естественных аналогов в других языках, немецкое слово — *Dasein* оказывается удивительно подходящим, в самом деле как бы самоговорящим, го-

¹ Здесь, впрочем, далеко не все столь ясно и определено. Радикальная экзистенциализация онтологии у Хайдеггера, сосредоточенность на экзистенциальном *начале* смещают все же *аналитику Dasein* в сторону своего рода экзистенц-философии. Хайдеггер сам, кажется, чувствует это и замечает на полях приведенных нами первых определений: «Но бытие здесь не только бытие человека (экзистенция). Это станет ясно из последующего. Бытие-в-мире включает в себя отношение экзистенции к бытию в целом: понятность бытия» (БВ, с. 439). Заметим тем не менее, что отношение к бытию в целом характеризуется и здесь скорее как *понятность*, т. е. в тождестве с бытием понимающего, но не как *озадаченность*, не как *вопрос о бытии*.

ворящим не столько приписываемым ему значением, сколько своей внутренней формой. Это *имя* человеческого бытия не подсказывает никакого заранее данного понятия о человеке (как например: *homo sapiens*, или *animal rationale*, или *homo faber*, или *homo ludens*, — как *тело-душа-дух*, или *imago et similitudo Dei*, или *ego cogitans*, или *мышление-воля-чувство*, или *сознание...*), не несет в себе, стало быть, никакой специальной *антропологии*. Оно вообще не определяет человека извне, а намечает положение и условия человеческого бытия как изначально *самоопределяющегося* в горизонте бытия, в *смысле* бытия. Это «понятие» человека обещает поэтому впервые дать понять смысл бытия «чувства», «сознания», «тела», «души», «мысли»... Равным образом Dasein не содержит и никакого заранее взятого учения о бытии: никакая предположенная *идея* бытия не превращает человека в некую *метафизическую* «природу». Мы устраним всякие заранее предполагаемые *идеи*, натуралистические, метафизические, традиционные и возможные нетрадиционные. Мы возвращаемся к началу всех этих толкований, интерпретаций, предположений, допущений. Возвращаемся к началу начал. И — оказываемся перед *ничем*, перед *ничто*...

6. Слово Dasein не именует, не определяет ни человека, ни мир, ни бытие, но только источник их возможности, их начинающее отношение, их «еще не». В нем все возможные толкования, понятия и идеи *редуцированы* к их собственному началу, к их *возможности*, к их *ничто*... Можно сказать поэтому, что Хайдеггер в самом слове Dasein обращает внимание не на какой-то особый (особо ему близкий или нужный) смысл, а на саму его *внутреннюю форму*, причем *пустую* форму, форму смысловой пустоты, — форму, не несущую этимологически-первичный смысл, а лишь задающую условия возможного *наполнения* смыслом. Dasein Хайдеггера не человек, не мир, не бытие, не существование, не наличное бытие... Оно знаменует собой последний след феноменологической редукции к началу начал, к началу всего (сущего в целом), которое не *есть* ничто из сущего, *есть ничто*. Место это (Da) может вместить *бытие* (Sein), поскольку всегда уже вмещает *ничто* (das Nichts).¹

7. Здесь следует, наконец, вспомнить тот смысловой оборот слова Dasein, который до сих пор оставался в тени «человеческо-

го бытия (= жизни)». Dasein есть существительное от глагола dasein, оно подразумевает выражения со сказуемым ist da: *пришел, настал, имеется налицо, присутствует*. Поезд пришел (ist da) и вот стоит весь тут, на станции. Но человек может *быть там* (da zu sein), находиться в этом самом поезде, сидеть в вагоне, смотреть на ту же станцию и все же — nicht da zu sein — *отсутствовать*, «витать отсюда за тридевять земель». *Наличие* здесь и теперь не означает для человека *присутствия* здесь и теперь. (Вот, пожалуй, одно из главных оснований переводить хайдеггеровское Dasein так, как это делает — вопреки, разумеется, более «естественному» и «поэтическому» бытиё — В. В. Бибихин: *присутствие*¹). Но *присутствовать* не означает также и просто *войти в курс дел* (скорее уж — *в положение вещей*). Можно принимать активное участие в деле, в разговоре, в дружеской попойке, в ученом собрании и все же — отсутствовать. Можно прожить весьма деятельную жизнь (интересно *провести время*) и все же — отсутствовать. Эта возможность *отсутствовать* (Weg-sein) и *присутствовать* (Da-sein) есть характернейшая черта человеческого бытия (Sein),² отличающая его от других существ.

Что же значит *присутствовать*? По-видимому, это может открыться, только если нам, вовлеченным в жизнь, находящимся в курсе событий, включенным в дела и приключения, откроется наше *отсутствие*. Дело ведь, как мы помним, в бытии *присутствия* (des Daseins) идет о самом (этом) бытии. Вовлеченность в *это* дело (о бытии), участие в *этом* событии *есть* присутствие (бытие) человека. Человек присутствует, когда он находится в присутствии бытия, когда бытие, само бытие (в целом) *касается*, *затрагивает* его, само некоторым образом присутствует в нем, *есть* его — человека — состояние, вернее сказать, *событие* с ним. Где же и как же *начинается* это дело о бытии, где нашего бытия касается *само* бытие? Где оно (бытие) с нами *происходит*? Где оно само *ist da*?

Хайдеггер ставит и обсуждает эти вопросы сначала в докладе «Что такое метафизика?», прочитанном 24 июля 1929 г. во Фрайбургском университете при вступлении в должность профессора

¹ «Удерживаемость (человеческого) бытия в ничто, — говорит Хайдеггер в докладе «Что такое метафизика?», — ...делает человека местодержателем (Platzhalter) ничто» (см.: Heidegger M. Wegmarken. S. 15).

¹ В близком смысле Хайдеггер использует и слова An-wesen и Ab-wesen, от которых образует существительное das Wesen, опять-таки как отглагольное, т. е. не в обиходном смысле *существо*, а в смысле, который передается по-русски не более искусственным словом *существование* или даже *существо*.

² См.: Heidegger M. GA. Bd 29/30. S. 96.

философии, а затем — весьма детально — в лекционном курсе «Основные понятия метафизики», которым он начал здесь свою преподавательскую деятельность. Именно поставленные только что вопросы впервые, собственно, и ведут к основным вопросам и основным понятиям метафизики. Только в этом экзистенциальном *начале* они получают свой истинный смысл. Философия, говорили понимающие дело философы, коренится в *философствовании*. Но сама возможность и исток философствования коренятся в некоем экзистенциальном *патосе*, которым до всякого обращения к философии, не зная ни об одном из ее понятий, человек — ведомо или неведомо для себя — всегда уже охвачен. Человек по сути своего бытия *настроен* (как некий инструмент) философски (метафизически). Эта метафизическая настроенность человеческого бытия сказывается в некоем *настроении*, сопровождающем, как *basso ostinato*, все мелодии жизни. Определяется это настроение возможностью быть в присутствии бытия *в целом*. А это значит — в присутствии *ничто*.

Хайдеггер описывает разные облики этого настроения, главные же — страх (или ужас) и тоска (скука). Так, набрасывая в докладе «Что такое метафизика?» черты метафизического ужаса, когда *все сущее в целом* ускользает, «проседает», земля уходит из-под ног и мы повисаем над бездной, Хайдеггер говорит: «Только наше чистое присутствие (Da-sein) в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, все еще тут (ist noch da)». И чуть ниже: «С ясностью понимания, держащейся на свежести воспоминания, мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, „собственно“, ничего. Так оно и есть: само Ничто — как таковое — явилось нам (war da — наступило, присутствовало, было тут. — А. А.)».¹ Так, в этом одном *событии* (состоянии, переживании) *ужаса* (или *тоски* — *Langeweile* (по внутренней форме) этого немецкого слова — *долгое временение*), — анализу которой посвящена едва ли не треть лекций «Основные понятия метафизики») оказываются *соприсутствующими* само бытие (в целом), само ничто и само «присутствие»-Dasein, которое есть «мы сами». И вместе с тем — все это *одно* — некое *вообще присутствие*. Присутствие, которое, кроме того, не только присутствует, но и теряется в *неопределенном* состоянии, в состоянии-настроении-переживании, действительность которого каждый вынужден толковать по-своему, сколь красочно ни описывай его Хай-

¹ См.: Хайдеггер М. Время и бытие. С. 21. Ср.: Heidegger M. Wegmarken. S. 9, 10.

деггер. В этом-то начальном — и неопределенном — ничто находится в конце концов окончательно начальствующее начало.

8. По мере продумывания экзистенциально-онтологического герменевтического круга, заключенного во внутренней форме Dasein, Хайдеггер, кажется, все более сосредоточивает этот круг в единственную точку. Исходная двуфокусность Dasein — бытие человека как бытие *о* бытии — свертывается в неразличимую двусторонность одного-и-того-же, причем это *одно-и-то-же* присутствия вообще свертывает также и само различие бытия и ничто. Со-присутствие человеческого бытия, выдвинутого и удерживающегося в *ничто*, с бытием самим по себе, к которому человеческое бытие *отнесено*, стирается в неопределенное *присутствие* вообще, которое понимается теперь как бытие бытия. И на этом *повороте* Хайдеггер может опереться на верное слово Dasein.

По-немецки говорят *der Frühling ist da*, что значит *весна пришла, весна настала*. По-русски мы могли бы в этом случае сказать просто: «Весна!». Но о чем мы говорим здесь? Одно дело сказать *поезд пришел*, другое — *весна настала*. Где она, что она? Когда *весна настала* (*ist da*), все что ни есть, есть «чародейство и диво» весны, есть она сама, но саму весну нельзя ни указать пальцем, ни попросту отправить в поэтическое воображение.

Слово *есть*, говорит однажды Хайдеггер, может — в зависимости от характера суждений, связкой в которых оно служит, — значить очень разное: *происходит из, находится, принадлежит, значит, состоит* и т. д. Но вот мы читаем строку Гете: «Über allen Gipfeln / ist Ruh». «Мы никак не пытаемся прояснить это „ist“, — замечает Хайдеггер, — не потому, что понимание оказалось бы слишком сложным и слишком трудным и совершенно безнадежным, но потому, что „есть“ сказано здесь так просто, *еще* проще, чем всякое другое расхожее „есть“ {...} В стихотворении звучит простота какого-то редкостного богатства».² Тем не менее Хайдеггер в других местах пытается пояснить подобное «ist» такими словами, как *anwest* — *присутствует* или *waltet* — *царит*. Так, вспоминая привычное для русского языка выражение «в лесу ца-

¹ Вспомним строки Б. Пастернака из стихотворения «Опять весна»:

«Это она, это она,
Это ее чародейство и диво,
Это ее телогрейка за ивой,
Плечи, косынка, стан и спина...»

² Хайдеггер М. Время и бытие. С. 172.

рит тишина», мы и эту строчку Гете могли бы перевести — «над горными вершинами *царит* тишина».¹

Скажем теперь *das Sein ist da*. Скажем — в том же смысле, что и о весне, — «Бытие!». «Бытие настало, стало настоящим». «Бытие царит в мире!».

Смысл *Dasein*, который был связан с «нами, вопрошающими», исчезает в свете этого бытия, в величии этого царствования. Хайдеггер опирается теперь на иное слово — *das Ereignis*.

1998 г.

¹ Ср. пер. И. Анненского:

«Над высью горной
Тишь...».

НА ПОЛЯХ «Я И ТЫ» М. БУБЕРА

Жанр знаменитого трактата М. Бубера остается многозначительно неопределенным. Разумеется, это не трактат, скорее уж религиозно-философское размышление, почти проповедь. Может быть, философствование, стремление пролить свет некой интуиции и описать мир, открывшийся в этом новом, удивительно преобразующем его свете. Экзистенциальный пафос и соответствующее ему эстетическое видение преобладают и определяют стилистику сочинения. Как бы там ни было, Бубер заводит речь об изначальном, допуская, стало быть, и даже вызывая собственно философское внимание. «Собственно» — значит свойственное философии в традиционном, узком, техническом смысле слова: *внимание к первым началам мысли и бытия*. Если попробовать держаться этого внимания, если принять утверждения Бубера всерьез философски, то... что получится? Если диалогическое, личностное отношение в самом деле первично, т. е. всеобще, универсально, то оно должно лежать в основании мышления. Основательное мышление — это мышление логичное, логическое. Так допустимо ли, мыслимо ли нечто такое, как *диалогическая* — сильнее — *личностная* логика? Если диалогическое отношение в самом деле первично, то оно должно обладать качеством «бытия самого по себе». А мыслимо ли вообще нечто такое, как диалогическая *онтология*?

Именно это и утверждает Бубер.

«Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. — Мир двояк для человека соответственно с двояким способом человека держаться в мире.

Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. — Способ держаться человека двояк соответственно двоякости первослов, которые он может изречь.

Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. — *Первослова суть не единичные слова, а пары слов.*

Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. — *Одно первослово — пара Я-Ты.*

Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es. — *Другое первослово — пара Я-Оно.*

{...}

Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig. — *Тем самым и Я человека двояко.*

Denn das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein anderes als des Grundworts Ich-Es. — *Ибо Я первослова Я-Ты иное, чем Я первослова Я-Оно.*¹

Цель последующих заметок — наметить, что вроде бы получается, если попробовать сделать несколько шагов именно в этом — онтологическом — направлении.

Первично — первослово (das Grundwort). Это, значит, лишено смысла говорить о бытии и мышлении вне слова или до слова, поскольку с самого начала мы уже говорим. Более того, уже говорится, уже — до всякого «мы», «я», «ты» — сказано. В этом утверждении содержится следующее: мысль является мыслью, интуиция — интуицией, переживание — переживанием, ощущение — ощущением, и даже бытие *оказывается* бытием лишь как *сказываемое и сказывающееся*, — лишь в речевой стихии, в интенции к речи, может быть неявной, внутренней, свернутой, но всегда уже существующей там, где вообще что-либо может *быть*. Существование — в любом качестве — обретается в слове, в первослове, перворечи. Оно — существование — есть в меру осмысленности, осмысленно же — в меру ословленности.

Первослово — слово-пара. Вообще говоря, это попросту присуще самой сути слова как такового, которое ведь есть слово, поскольку обращено, причем двояко обращено. Ведь безответное слово бессмысленно. Двусторонность слова, его внутренняя открытость, обращенность к ответу не исчезает даже в приказе и послушании, ибо послушание есть модус ответа, так что приказ есть всегда уже ответ на этот возможный и предполагаемый ответ. Иначе речь исчезает в бессловесном крике и безответном страхе. Но нет — и это все еще ответ! Насквозь словесно и молчание. Со-

¹ Немецкий текст цитируется по изд.: Buber M. Das dialogische Prinzip. Heidelberg: Lambert Schneider Verl., 1984. (S. 7). Пер. мой. (Ср. рус. пер. В. В. Рынкевича в изд.: Бубер М. Два образа веры. М., 1995).

гласное или уединяющее, оно наполнено смыслом речи. Оно обращено и бывает кричащим, оно внимательно и дает сказать, оно может быть вызывающим, ироническим, стоическим — словом, на разные лады красноречивым... Вернемся, однако, к началу, к буберовскому «первослову». Не ошиблись ли мы с самого начала? О каком, собственно, «слове», о какой тем более «словесности» идет речь?

«Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. — *Первослово Я-Ты может быть сказано только всем существом*», — говорит Бубер.¹ Но что это за странное слово? Не слишком ли все это метафорично? Разве «Я-Ты» вообще слово? Разве можно его «сказать»? Разве личное «все существо» не вне-словесно, не несловесно, не сверх-словесно? Не сказывается ли оно скорее уж неприступным молчанием, образующим явный горизонт всякой осмысленной речи? Не будет ли вернее поэтому понять первослово «Я-Ты» как первичное молчание, как молчаливое начало какого бы то ни было слова вообще? Ни «Я», ни «Ты» перво-слова «Я-Ты» словами не сказываются, словами не исчерпываются, к слову не сводятся. Вначале — лишь их молчащая, бытийная обращенность друг к другу, соприсутствие: одновременно возможность и невозможность слова. Тем более не ясно, что такое «первослово Я-Оно». Как первослово (обращенность-внимательность) вообще может принять такую форму? Ясно, что нельзя обращаться к тому, что не может ответить, но что значит вообще *внимать* ему, обращать внимание, например, познавать? Что может значить «Я» в этом отношении к безличному «Оно»? Не кроется ли и здесь какое-то внутреннее противоречие, быть может еще менее продуманное, чем онтологическое противоречие первослова «Я-Ты»?

I

Утверждая первичность отношений «Я-Ты» и «Я-Оно», Бубер изначально оспаривает ведущий принцип классической метафизической онтологии: безличный характер ее субъекта, подлежащего, — того, о чем она. «Субстанция», самобытное — первично, отношение — всегда вторично. Субстанция аб-солютна (отрешена, без-относительна), отношение же относительно. Высказывание, показывание, изъявление — предикация — несущественны

¹ Там же.

для самого существа субстанции. Незачем, а главное, некому. Нам (кому это?) — важно, Бытию же, Единому, Природе, Всеобщему, которые способны быть сами собою, — нет. Означая такое «бытие» местоимением среднего рода «оно» в *первослове* «Я-Оно», Бубер как бы слышит его молчание и даже различает его как ответ, отказ, как речь, к примеру, такую: «Не слышу и слышать не хочу. Говорить мне нет нужды».

Честно говоря, это я рискнул так услышать, пользуясь свободой пребывания «на полях», Бубер же исходит из самого отношения, он здесь скорее уж обращает внимание к Я, видит в нем *источник* такого отношения, такого вопрошания, ответом на которое может быть только отворачивающееся, отказывающееся говорить «Оно». Для Бубера сам метафизический оборот ума, когда ум *умо-зрит* безмолвное бытие, есть модификация изначального отношения. Здесь не субъекты предшествуют возможным отношениям, а, наоборот, характер отношения определяет природу субъектов. Это человек так себя *поставил* в мире и к миру, так стал себя держать. Соответственно изменился и мир, и то, в чем человек находит средоточие своей субъектности — «Я». Die Haltung¹ — как человек *держит себя*, за кого он держит себя в мире, за что принимает сам мир — это первично. «Оно» (бытие, единое...) — даже просто любое «оно» — возможно лишь потому, что всегда уже имеется, удерживается отношение, в котором «Оно» и соответствующее «Я» впервые взаимопределяются в этом качестве.

Отношение первично — это значит: вступающие в отношение не существуют до отношения. Они не вступают в него (как, например, некий готовый «субъект» с неким готовым «объектом»), а впервые являются в нем, выступают из него в качестве таких-то. Даже если «Я» и считается источником отношения, если «Оно» полагается как «не-Я» неким первичным, самодеятельным и заранее предположенным субъектом, само отношение захватывает такое «Я» и постоянно воспроизводит. В самоопределении «Я» как абсолютного — «чистого» — субъекта сказывается более изначальное отношение, *порождающее* такого субъекта и *держашее* его. Субъекты отношения вызываются в себя самим отношением. Если так, то как же существует само это первичное отношение?

¹ Die Haltung — то, чем и как нечто держится; способ держать себя (так сказать, онтологическая «поза») и способность держаться, выдержка, стойкость. Если не ошибаюсь, что-то в этом духе означает санскритское слово «дхарма», одно из основных в буддизме.

Не порочный ли тут круг? Может ли слово — обращенность — быть началом (обращенность кого к кому?)? Может ли вообще отношение быть первичным, предшествовать относящимся?

Отношение первично — это значит: оно таит в себе возможности открытия, допущения безотносительного изначального бытия, возможность бытийной определенности, бытийного качественования, возможности быть субъектом (подлежащим). Как если бы сказуемое не просто сказывало, бы нечто о подлежащем, но впервые осмысливало и переосмысливало его в качестве подлежащего. Разве мы не знаем, что произносимое нами слово изменяет нас?!¹

Отношение первично, когда находящиеся в нем в нем же и находят себя в качестве себя (разумеется, не всякое отношение первично). Стало быть, если мы говорим о первичности всерьез философски, если мы говорим об онтологической первичности отношения, это предполагает, что в само понятие субстанции (само-бытия) входит нечто такое, как отношение: само-нахождение, само-определение, само-о-смысление и возможность само-переосмысления в качестве субстанции, в качестве «самости», — иначе говоря: само-отношение, которое оказывается *самее* «самости». Дело не в том, что у бытия есть смысл, дело в том, что бытие *есть* бытие-в-смысле («это *есть*», в том смысле, что...). В первичном отношении все сущее обретает свой смысл сущего, именно сущего, а не функций, атрибутов, абстракций, качеств, состояний чего-то другого. Словом, первичное отношение есть *начало* субстанциальности (безотносительности, — в этом и парадокс) сущего, само не будучи ни одной из субстанций, ни самой единственной субстанцией.

Пример. Скрытым основанием метафизики XVII в. — основанием, основательность которого продумывалась затем в немецкой философии от Канта до Гуссерля, — была картезианская cogitatio. Cogitatio устанавливает первичное отношение, отнесение сущего к двум субстанциальным сферам. Cogitatio есть также dubitatio, онтологическое (вовсе не психологическое) сомнение, устанавливающее и методически восстанавливающее — держащее — субстанциальное отношение. Cogitatio — не деятельность некоего заранее данного субъекта с прирожденным ему мышлением, а то, что само впервые порождает и держит особую *онтологику* мышления и соответствующего этому мышлению субъекта. Сама

¹ «Когда ты говоришь нехорошо, — предупреждает Платон, — это не только само по себе дурно, но и душе причиняет зло» (Федон. 115 е).

мысль, сосредоточивающаяся в своем источнике, в субъекте сомнения, впервые обретает свою субстанциальность, субъектность — определенность в качестве мысли. Находится (из-обретается) «место», куда можно отступить, чтобы распутаться с миром, отстраниться от него, отступить, как художник отступает перед картиной (лишь здесь, теперь и так, заметил М. Хайдеггер, мир впервые может быть представлен в качестве *картины*, получает смысл выражение «картина мира»¹). Методическим сомнением картезианский субъект выходит из вторичных отношений-связей, из повторных смешений теоретической картины мира с миром самим по себе, чтобы обрести себя в своей собственной субстанциальной отрешенности. Сосредоточиваясь в эту точку, отрешаясь от смешения с миром в его *cogitans*, я впервые *нахожу себя*, обретаю мета-физическое Я, становлюсь самим собой (онтологическим субъектом) и *поэтому* впервые нахожу и мир *сам по себе*, вне наших вторичных, запутывающих нас в себе отношений. Мир — не в отношении ко мне как *части* мира, но в отношении ко мне, *целиком* отстраненного от него как его *cogitans*, в отношении двух субстанций — *res cogitans* и *res extensa*. Такое отношение субстанциального, онтологического расхождения, различия, противопоставления и есть картезианский оборот первичного отношения, определяющий его как *отношение познания*. Так новоевропейский человек стал держать себя в мире и стойко выдерживает это отношение по сей день.

Метафизика Спинозы или Лейбница всегда уже предполагают этот картезианский «зрительный зал», но они захвачены «представлением». Присмотримся еще немного к этому мысленному зрелищу. Мир оказывается (оказывает себя) субстанциально (сам по себе) сущим только в этом странном отношении к тому, что не имеет к нему никакого отношения (какое может быть отношение между субстанциями?): к свернувшемуся в свою непротяженную точечность его *cogitans*, которое — не вещь в мире, не существует в мире, существует только метафизически. Но субстанциальная противопоставленность *res cogitans* и *res extensa* держится только силою противостояния, которое и задает регулятивную идею мышления и бытия. Актом *cogito* я обретаю себя мета-физически. Это значит, во-первых: все мыслимое не только вне меня, но и во мне относится к *res extensa*, становится предметом возможного объективного представления, возможных научных дисциплин:

¹ См.: Хайдеггер М. Время картины мира / Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С. 41—62.

физиологии, психологии, социологии, лингвистики, гносеологии, методологии и т. д.

Во-вторых: «Я» (мыслящий) впервые открываю свою несводимость к этому научному знанию о человеческом, а также и к собственным натуральным качествам и функциям: к своей физиологии, психологии, социальной жизни. Присутствие этой абсолютно отрешенной от мира (натурального, психического, социального) точки, для которой, не забудем, и мир заранее открыт в своем абсолютно отрешенном — объективном — бытии или — глубже — в своей собственной самобытной необъективизируемости, субъектности, в бытии, хотя и отвечающем на экспериментальные вопросы, но столь же умалчивающем о себе (вещь в себе), — присутствие во мне этой точки есть одновременно и источник моего познавательного вопрошания, и глухая интуиция моего собственного умалчивания о себе, интуиция, внушающая романтическое чувство неисчерпаемого внутреннего мира, но-уменьального бытия, возможно тайными путями сносящегося с но-уменьальной тайной самой бесконечности мира.

Так что *cogitatio* — это вовсе не просто установка научного познания и не плоская рационализация первичного отношения. Перед нами хорошо отработанная и философски продуманная форма именно первичного, *онтологического* отношения. Актом *cogito* я впервые обретаю себя в том, что, собственно, я есмь как Я. Отсюда — знаменитая формула: *cogito ergo sum*. Она ведь значит, что поскольку удастся *cogito*, постольку удастся и *sum*, постольку удастся и его. Этим *cogito* Я и держится — *есть* — в качестве Я. А так — никакого его, просто некое существо в мире. Иными словами, — и это будет, в-третьих, — лишь потому, что возможно *cogito*, возможно вообще его, а стало быть, и вообще что бы то ни было *мое*. Отсюда странное, на первый взгляд, утверждение Декарта, что все мои чувства, страсти, переживания и ощущения — от простейших приятств и неудобств до утонченнейших экстазов и страданий — суть модусы мышления. Это так просто, потому что они — мои, а Я обретаюсь в *cogito*. Иначе мы имеем дело с физиологическими процессами, не больше. Еще раз: *cogito* в формуле «мыслю-существую» — это не моя психическая способность, не одна из функций моей человеческой природы (как *animal rationale*), не безжизненное мышление и не голое сознание, к которым свехррационалист Декарт решил почему-то свести все бытие человека, а своеобразное определение того самого изначального, первичного отношения, в котором впервые находят себя те «природы», что находятся в этом отношении, находят себя

бытийно, во всем своем существе. В частности, находит себя и та самость, то «Я», которое вообще может иметь какие бы то ни было «способности», «функции» и пр. в качестве *своих*. Итак:

а) если первослово «Я-Оно» может быть развернуто в картезианское отношение *res cogitans* и *res extensa*, то оно имеет основания претендовать на первичность, причем инобытийность «оно» по отношению к «Я» представляется даже онтологически весомей любого «Ты», всегда слишком психологически близкого;

б) в *sum*, которое обретается метафизической *cogitatio*, его исполняется и выражается всем своим существом, субстанциально именно потому, что находится «перед лицом» абсолютно иного;

в) в *cogitatio* дело идет о самом бытии, познание осмыслено и задумано как спасение (ср. «Этику» Спинозы);

г) в *cogitatio* как первичном отношении происходит субстанциальный, метафизический, онтологический раскол, раздел первобытного «тоху-вабоху» на «меня» вне мира и «мир» вне меня; там, где этой пропасти нет, там нет ни мышления, ни меня, ни мира; «Оно» есть лишь название этой пропасти, и, если «Ты» лишено подобной «Оно»-чуждости, отношение «Я-Ты» не может быть первичным.

II

К Декарту мы обратились не только затем, чтобы уяснить метафизическую основательность первослова «Я-Оно», оправдать претензию этого первослова на первичность, но и с целью извлечь некий философски значимый урок.

Первичное отношение — это отношение субстанций, бытий, — того, стало быть, что по определению первичнее всякого отношения. Значит, отношение может рассматриваться как первичное лишь в том случае, если оно держит *бытия*, а не соотносенные части, стороны, моменты, если, иначе говоря, оно — онтологическое отношение — необходимым образом входит в само-определение бытия. Например, по такой простой логике бытие не может не быть самоопределенным, иначе оно не самобытно (бытие не может быть предикатом); поэтому сути, смыслу, самости бытия самого по себе необходимо присуще некое внутреннее отношение, некое «само себя»: само себя определяющее, само себе доверяющее, само себя причиняющее, само себя мыслящее. Субстанциальная самость, себе самому тождественность всегда, стало быть, таит в себе двусубъектность, два «само». Выходит, что от-

ношение, смысл которого раскрывается через со-отношение «самостей», а это последнее находится в само-отнесенности (в само-отнесенной природе) всякой «самости», — выходит, говорю я, что *отношение* не только допускает онтологическую трактовку, но, более того, не может не предполагаться — и всегда предполагалось — любой последовательной онтологией.

По сравнению с атрибутивными отношениями первичное обладает, несомненно, парадоксальными свойствами. Первичное отношение — это отношение субстанций (например, на картезианский манер, хотя это всего лишь пример). Субстанций, — т. е. того, что по сути своей никаких связей, отношений друг к другу иметь не может. Это отношение через ничто. Отношение, со-от-носящее путем абсолютного раз-несения, раз-личения. Как всякое первичное отношение, и отношение «Я-Оно» далеко от какой бы то ни было естественности и очевидности. В описании же Бубера всякий след возможной первичности перво-слова «Я-Оно» протыкл. Между тем такое отношение вовсе не встречается на каждом шагу в повседневном опыте мира и в его использовании, оно не разумеется само собой в душевной расслабленности.¹ Напротив, напротив! В описанном выше обороте первичного отношения речь идет о предельном бодрствовании всего человеческого существа, требуемого, в частности, научно-теоретическим мышлением со всей его экспериментальной и математической изощренностью. Если о таком отношении и можно сказать — «естественное», то только в том смысле, что в нем *впервые* разливается «естественный свет разума», т. е. многотрудная и сомнительная *cogitatio*, содержащая весь мир новоевропейской цивилизации и культуры. «Оно» — добротное, плотное, первичное, самобытное «Оно», в котором с гарантией не оставлено ни тени какого-нибудь «Я», — такое «Оно» не валяется под ногами и не бросается в глаза. В быту ведь мы с каждой вещью скорее уж на ты. А, скажем, в мифе — тоже что-то первичное — все вообще существует постольку, поскольку допускает обращение на ты. Превратить же вещи окружающего мира — многозначительный рисунок звезд, что-то шепчущие деревья, хитрую лису и брата-кролика, я уж не

¹ «Основное отношение человека к миру Оно включает опыт, который постоянно создает этот мир, и использование, обеспечивающее мир Оно многообразными целями, каковыми являются сохранение, облегчение и оснащение человеческой жизни (...) Совершенствование способности к приобретению опыта и к использованию обычно достигается через ослабление силы отношения, силы, единственно благодаря которой человек может жить в духе» (Бубер М. Два образа веры. С. 36—37).

говору о ближних и о самом себе — в «оно», суметь увидеть во всем только чуждое, неведомое «оно» не менее трудно, чем научиться звездам тыкать. Словом, открытие «оно-мира» (объективного) сродни прямому онтологическому откровению: столь же жертвенно и рискованно и никак не походит на мир, в котором трудятся, набираются опыта, которым пользуются и развлекаются. Мир, в котором возможно познавательное отношение, сам не является результатом познания. Он держится первичным отношением, которым открыт, воплощен, из-обретен и, наконец, воспринят.¹ «Оно» же утилитарно практического отношения — экспертиз, расчетов, проектов, — такое «оно» давно уже освоено и присвоено. Оно лишь скрывает хрупкой оболочкой то бесконечное, грозное, чуждое Оно, которое на заре эпохи открылось Паскалю, а нынче обступает нас со всех сторон во всей своей смертельной нешуточности.

«Природа знать не знает о былом,
Ей чужды наши призрачные годы,
И перед ней мы смутно сознаем
Себя самих лишь грезой природы...»

(Ф. И. Тютчев)

«Одни только люди, а кругом них — молчание — вот земля!»
(Ф. М. Достоевский).

Словом, «Я-Оно» не психологическое и не обыденное, а глубоко онтологическое отношение, ноуменальное. И «Я» этого «естественного света» (источник? горизонт?) столь же ноуменально. Если «Я-Оно» может быть первословом, если это отношение может быть первичным, то оно есть слово по существу и высказывается mit dem ganzen Wesen — «всем существом». Иначе — оно не первослово, иначе им не сказывается никакое Я, иначе оно не сказывает никакого отношения, стало быть, не о чем и говорить. Если Я первослова «Я-Оно» «никогда не может быть сказано всем существом», — оно не первослово, оно второе слово, третье..., вообще, одно из многих слов, слов, слов...

По Буберу и выходит, что оно есть знак вырождения первичной энергии, знак безразличия, в котором нет ни Я, ни Оно. Это смешение безразличного «оно» (предметов овладения, исполь-

¹ О мире, воспринятом как возможный объект, следует сказать то же самое, что Бубер говорит об образе: «Образ, будучи испытанным на предмет его наличия в качестве объекта, „отсутствует“, но что сравнится с ним по силе его присутствия в настоящем» (там же. С. 21). Именно по силе того, что мы называем «объективностью», и можно измерить власть первичного воображения.

зования, претерпеваемых страданий и уловленных радостей) с метафизическим Оно первичного отношения Я-Оно и соответственно смешение ноуменального Я (которое — как ноуменальное — не может не быть, не может не сказываться всем существом) с психологическим «я» одинокого самомнения и слепой корысти, — это исходное, безотчетное смешение мешает и Буберу, и нам осознать и продумать также и первичный характер Я-Ты отношения. Совершенно непонятно, как такое «оно» может стать куколкой для бабочки Ты.¹ Но оставим «Я-Оно». Смею утверждать, однако, что лишь после того, как мы прикинули на глазок, что означало бы для «Я-Оно» быть действительно первичным — онтологическим — отношением, — лишь теперь мы в состоянии обдумать и то, что кроется в предполагаемой первичности «Я-Ты» отношения.

III

По Буберу, «Я-Ты» и содержит собственно первичное отношение, единственное первослово, которое следует предположить в начале (в начале). «В начале было слово». Это странное первослово: — Я-Ты. Это первоотношение. Первоотношение есть отношение общения. В начале есть (было, будет) общение. Все прочее подначально этому началу. Все прочее — модусы, метаморфозы, отложения, «лишенности», забвения этого первоначала, градусы охлаждения первичной энергии общения.

Я-Ты первично. Я-Оно (тем более просто Оно — единое, бытие, небытие) результат затмения первичного отношения. Приключения и заблуждения распавшихся, потерявших друг друга, а стало быть, и самих себя первичных Я и Ты.

Первично отношение. Первичное отношение есть общение. Общение онтологически первично. Не всякое, разумеется, общение первично, но первичное имеет характер общения. В начале бытия (и мысли) лежит общение. Бытие, сущее до и вне всякого отношения, тем не менее обретается в нем. Мышление в нем впервые становится мышлением, мышлением, отвечающим самой идее мышления. Бытие как бытие и мышление как мышление обретают себя в первослове Я-Ты. Сами Я и Ты обретаются в этом начале, они не могут ему предшествовать, не могут из него и следовать: они им предполагаются. Только потому Я первосло-

¹ Там же. С. 25.

ва «Я-Ты» говорится всем своим существом, что оно обращено — опять же всем своим существом — к Ты, внемлющему и отвечающему соответственно: всем своим существом. Ни для Я, ни для Ты изначального общения общение это, обращенное внимание, внемлющее обращение, не может быть *одним из* отношений. В общении обретается ими все их существо. Слово «Я-Ты» первично, когда одаряет всем существом, бытием Я и бытием Ты, что значит: бытием самим по себе, безотносительно. Не Я и Ты обретают свое бытие, а бытие обретает себя, бытие есть бытие этого «первослова». Нечто есть в смысле внемлющего обращения всем существом. Лишь обращаясь к Ты во всем его Ты-бытии, я обращаюсь в Я, обретаю свое собственное бытие, возникаю, оказываюсь не присущим (космосу, социуму, телу), а само-сущим. Лишь поскольку возможно и осуществимо слушающее, слышащее, отвечающее, вызывающее, обращенное в слух и зов само-существо, возможны и послушание или бунт, перечение, прекословие или повиновение. Есть кому. И есть к кому. Я возникаю, обретаю себя, когда ко мне обращаются как к Я-бытию, когда хотят обрести меня во всей моей онтологической значимости и даже неустранимости: «Адам, где ты? — Вот я, Господи!»... «И сказал Господь Бог: вот Адам стал, как один из Нас...» (Быт. 3, 22). Не забудем, даже в этом примере (для Бубера, разумеется, бого-человеческое общение совсем не пример, а исходная, центральная и содержательная интуиция) первично слово, т. е. в каком-то смысле и Бог впервые обретает здесь свое бытие (богословские оговорки и уточнения оставим на потом). В обращении к человеку Слово, творящее мир, обращается в Слово, «творящее» — в смысле открывающее — самого Творца (Отец, Сын-Слово).

Таковы рискованные следствия нашего исходного предположения. Речь не идет об общительности, коммуникативности, искренности, интимности как богоугодных качествах человеческой человечности. Если о первичности первослова говорится всерьез, перед нами вполне «отвлеченная» метафизическая, метаэтическая, метаспсихическая, металингвистическая — онтологическая, — а то и вовсе логическая проблема. Вся классическая онтология вызывается на суд, но мы на этом суде не только истцы, но и ответчики. За онтологический тезис надо отвечать по большому философскому счету. А разных умонастроений нынче — как и всегда — пруд пруди.

В самом деле, не всякое же обращение годится: «Эй, ты!», «Ваше величество!», «Сашок, ты будешь пить чай?», «Пройдем-

те!», «Ты меня уважаешь?!» (чем не буберовское «всем существом ко всему существу?»), «Печаль моя полна тобой»...

...Обращение, в котором Я и Ты впервые обретаются всем своим существом, герменевтично. Оно не имеет другой темы, кроме самих Я и Ты в их бытии. Следует сказать еще точнее: оно не имеет другой темы, кроме бытия самого по себе. Бытие здесь не нечто общее, что я с тобой «разделяю» и, разделяя, нахожусь в общении. Бытие — это то, что *меня с тобой* бытийно же разделяет, различает, в чем я с тобою всем существом различаюсь, разобщаюсь. Обращаться всем существом можно только к другому всем существом, т. е. *всем существом другому*. Одно — всем существом и другое — всем существом. Никакого «существа» между. Ничего третьего, ничего общего, кроме самого общения. Только само, исполняющее Я и Ты всем, т. е. безотносительным существом, бытием, — общение. Только общение, творящее существа, способные в нем находиться, может быть общением по существу, первичным. Первичное общение онтологично. Оно не предполагает заранее какие бы то ни было «существа», а, напротив, впервые со-общает каждому его собственное самобытное существо. Собственное и вместе с тем все, всеобщее, общезначимое, — иначе ведь, это не бытие, а мнимость: самомнение, а не само бытие. Такова еще одна странность, связанная с исходным утверждением: бытие — всеобщее, единое, всеохватывающее — возможно лишь как самость, особость, исключительная единственность.

IV

Как поблекли, однако, буберовские краски, его риторика и поэзия! Не правда ли, какое тупое топтание на месте, кружение мысли, вязнушей в словесных оборотах! Что это — герменевтические круги философствования или всего лишь круги на словесной воде? Судить не мне. Я лшу себя надеждой, что нащупываю путь в онтологическом обосновании буберовской темы. А она нуждается в таком обосновании и, как кажется, допускает его.

Дело ведь не в экзистенциально оправданном призыве сделать отношение «Я-Ты» первичным. Дело не в том, чтобы отношение к вещам, к миру поставить в контекст общения, личного отношения, увидеть все в свете молитвы и жертвы. Дело, иначе говоря, не в том, чтобы из гуманистических или религиозных соображений поставить отношение «Я-Ты» во главу угла. Мы вообще сможем найти сам феномен искомого отношения — в религии ли, в любви,

в поэзии — лишь в том случае, если сможем понять его онтологический смысл. Утверждение первичности общения, говорю я, требует онтологического обоснования. Требуется показать, что само бытие, бытие как таковое способно быть не иначе, как в своеобразной личной усвоенности, анализ которой и должен впервые выяснить собственный смысл «Я-Ты» как первослова. Лишь после этого откроется возможность разобраться в путаной феноменологии общения и найти значимые феномены.

Постараемся же на время отвлечься от тех религиозных, поэтических, психологических предвосхищений, намеков и интуиций, в которые сразу же вовлекает читателя М. Бубер. Мы подходим к его осново-предположению со стороны тех онтологических допущений, которых оно, по-видимому, требует. Рискну продолжить...

Утверждение онтологической первичности общения означает, что само бытие, бытие как таковое способно быть не иначе, как в энергии (в осуществлении) некоего внутреннего общения. Говоря на метафизическом языке, Я и Ты первичного отношения «Я-Ты» суть имена — *место-имения* — субстанциального, т. е. самобытного бытия. Утверждается, что только в такой двуместности, дву-субъектности бытие вообще может *иметь место* в качестве бытия. Понятно также и то, что всякое сущее, чем бы оно ни было, оказывается место-имением бытия лишь в горизонте возможного Ты-обращения. Любое сущее может сказаться всем своим существом, т. е. субстанциально, бытийно, лишь обращаясь в некое сокровенное Я. Но и человек, будто бы всегда уже обладающий Я-бытием, на деле лишь направлен к этому бытию, открыт возможному сосредоточению во всем своем существе. А это в свою очередь возможно, когда он во «всем своем существе» запрашивается. Запрашивается не как самомнящая мнимость, подлежащая развеянию, снятию, а именно во всем своем существе. Это «существо» должно быть *некоторым* образом всем — и — совершенно определенным, единственным образом — своим. И все же: характеризует ли это некие заранее мерещущиеся «Я» и «Ты» или бытие само по себе? Ведь только усмотрев Я-бытие и Ты-бытие *в бытии самом по себе*, мы можем надеяться получить искомое обоснование.

Бытие, как неустанно напоминал М. Хайдеггер, бытие, которым есть все сущее, само сущим не является. Оно — добывается. Добытчиком бытия может быть только сущее, соответствующим образом устроенное, а именно не присущее, не просто встроенное в существование, а настроенное на бытие самим бытием, на то,

чтобы быть самим бытием. Такое сущее, такое «место» возможного присутствия самого бытия именуется человеком, разумеется, не в его натуральной наличности, а в его личностной перспективе, в онтологической возможности. Присущие этой возможности нужда в бытии (т. е. открытие отсутствия бытия в окружающем и наполненном существованием мире) и способность добывания бытия определяются как онтологическое основание мышления. Именно в этой взаимообращенности бытия и мышления, в их касательстве друг друга смысл традиционного метафизического тезиса о тождестве мышления и бытия. Правда, у Хайдеггера мы не найдем и следа «Я-Ты» отношения в сфере первичного. Человеческое бытие есть *das Da-Sein* — фундаментальное *оно*: судьба, событие, вершащееся в моей решимости быть собственно самому или — того пуще — в историческом событии, происходящем с анонимным и коллективным «мы». Первослово никому не говорится, а произносится, сказывается, бытие себя кажет. Речь речет — *die Sprache spricht*, — и никакого общения. Между тем очевидно, что бытие, добываемое, обретаемое именно как бытие само по себе, так сказать, бытие вообще, может обретаться и присутствовать, только добываясь добытчиком, только наполняя его собственным личностно заостренным бытием. Бытие сбывается о-собственно, как особое, как собственность особы. Но нет никакой *особы* вне обращенности к другому собственнику того же бытия как моей собственной глубочайшей возможности. Единственность моего собственного бытия определяется не (с)только смертью, как судьба, но — моим другим, моим Ты, — как *лицо*.

Живая особь не является собственницей жизни, напротив, она принадлежит роду, жизни, которая, как известно, всегда продолжается, что бы ни случилось с особями. Собственник же бытия — не особь рода, не часть «физического» мира, а метафизический индивид, монада, особа. Бытие сбывается и добывается в качестве самого бытия особым бытием особы. Его всеобщность оборачивается ее единственностью, добывание *полноты* бытия оказывается добыванием полноты *своего* бытия. Под двойным вопросом пребывает «мое» настроенное на бытие существование: со стороны идеи полноты (регулятивной идеи) и со стороны иной возможной особы, столь же исключительно единственной. Я и Ты суть друг для друга одновременно и онтологические горизонты, и исключаящие идеи, неустраимые исключения. Монады *держатся* в себе внутренней сообщенностью друг другу, они ставят друг друга под абсолютный вопрос и находят друг в друге возможность

спасительного ответа. Мера исключения определяет здесь меру нужды, привязанности. Крайность этой меры высшая, потому что речь идет даже не о жизни и смерти, а о бытии и небытии вообще. Смерть же значима только для уже как-то сущего.

Я и Ты сообщены друг другу как идеи самого бытия, как возможные миры, равномошные и непреходящие. Я и Ты сообщены друг другу в предельной онтологической насущности, и только так они сообщены друг другу «всем своим существом». Речь идет о самом бытии, которым Я обособляется в Я и которое присутствует для него в другом, в Ты, являющемся полным собственником бытия. Ты — это само бытие. Иными словами, Я и Ты первичного отношения суть возможные «субъекты» бытия, самости бытия, онтологические особы. Дело идет о самом бытии, а не о разговорах, пусть и самых задушевных.

Первичны не Я и Ты. Само бытие исполнено энергии самообособления. В слове само-бытность, повторим, следует обратить сугубое внимание на странное отношение к самому себе (самодовлеющее, причина самого себя, само-определяющее-ся), таящееся в этом «само». Бытие не может являться иначе как самостью в отношении к самости, как само собою сущее, как само-об-особляющее-ся.¹ Парадокс в том, что бытие тем более присутствует само, чем более сущее обособляется в *своем* бытии, в собственной — абсолютно исключительной — самости. Чем более оно (сущее) самообособляется, самососредоточивается в себе, в своей единственности, тем более выступает бытие само по себе. Каждое произведение искусства уникально, но именно в этих исключительностях присутствует *само искусство*. Философская система, отвечающая своей задаче, т. е. всеобщей разумности, разумности как таковой, тем самым оказывается исключительной, исключаяющей другие системы. Но этой-то претензией на всеобщность они и сообщены друг другу, и втянуты в общую «тяжбу разума с самим собой» (И. Кант). Здесь, в этой тяжбе, настаивающие на себе учения обращаются в основательную философию, сомнение — в мысль, самоутверждение и самозабвенная преданность (переданность тому, что мнится надежно сущим) — в ответственное самостояние...

¹ Парадокс такого рода известен со времен Аристотеля: бытие (общее) бытийствует только в «первых сущностях», единичностях. Греческое слово «усия», использованное Аристотелем для понятия «существо», в обиходе означало «имущество», «собственность».

V

...Все может *быть*, поскольку может быть сосредоточено в самом себе, в своей исключаяющей самости, т. е. в перспективе возможного Я-бытия перед лицом Ты-бытия. Я и Ты как «субъекты» бытийного общения существуют его энергией, иначе говоря, никогда не наличны. Они существуют как горизонты, регулятивные идеи, метафизические нужды. Онтологическое общение осуществляет своей энергией те Я и Ты, которые могут в нем находиться, поэтому оно осуществляется как онтологическое же разобщение, разлучение, различение. Поскольку же Ты есть Ты, лишь поскольку Ты всем существом присутствует во мне, есть собственно *мое* Ты, мое другое *все существо*, это онтологическое различение имеет характер внутреннего общения, разговора с самим собой. Это значит, *во-первых*: никакое сообщество, сожительство, сотрудничество или коммуникация, никакая «соборность» сами собой не содержат такого общения, о котором идет речь. Никакое соучастие, никакая сопричастность, сопосвященность не обеспечивают общения в первичном смысле. Онтологическое общение первично и абсолютно предшествует всем этим возможным формам общности.

Почему так и что вообще это значит? Только потому, что в этом абсолютно разобщающем горизонте бытия впервые обретают себя те «субъекты», которые вообще могут затем сотрудничать, сожительствовать, соучаствовать, сострадать или отказаться от всего этого. Есть кому. Традиционная идеология единства, объединения, согласия, организации исходит из предпосылки наличия индивидуальных (стало быть, своекорыстных) субъектов, которым следует-де преодолеть свой эгоистический индивидуализм и принять участие в общечеловеческом деле. Но именно наличие таких индивидов и оспаривается рассматриваемой онтологией. «Корыстный» индивид озабочен вовсе не собой «во всем своем существе», а чем-то частным, счастьем. Между тем именно личностная индивидуация, обращающее каждого в себя различение и есть общечеловеческое дело, исполнение, добывание человеческого бытия.

Это значит, *во-вторых*: только в горизонте онтологического разобщения вообще возможна сущностная нужда в другом, нужда, испытываемая всем существом. Бытие во всей своей неисследимой бесконечности, сверхличности и сокровенности явление мне как бытие другого, оно наполняет тайной и бездонностью личности. И лишь перед лицом возможного Ты-бытия (надо ли

повторять, что Ты-бытие это не «ты» наших личных отношений, пусть сколь угодно интимных и понимающих?) и я обретаю собственное возможное Я-бытие, обретаю возможность лица, собственного имени, собственной судьбы, собственной вечности.

Ты, другой, к которому я могу обратиться, лишь сам обратившись в себя, которому я могу внимать, лишь обратившись всем своим существом в это внимание (поскольку речь здесь и идет о *всем существе*), — этот другой есть всем существом другой, гораздо более другой, чем другое природы, мира, «протяженной субстанции», чем любое «оно». Вспомним: в ноуменальной глубине объективного «оно» также светится некое Ты, некая умалчивающая о себе и замалчивающая себя «вещь в себе», — мир, отстраняющий от себя мир познавательных отношений, что-то молча возражающий нашим знаниям (именно *знаниям*, а не ошибкам), оспаривающий сам трансцендентальный субъект, вызывающий, пробуждающий в нем иное его (см. ниже, гл. VII).

VI

Ни «Я», ни «Ты» не натуральные свойства сущего, называемого человеком, напротив, — это следы его ненатуральных возможностей, намеки, подсказки. Мы не найдем «себя» ни в теле, ни в душе, ни в общении, ни в обществе, ни в одиночестве. Все это вторично, все это возможно, лишь поскольку возможно первичное отношение «Я-Ты». В «себя» не так-то легко прийти из того обморока, в котором мы проводим свое существование. Ведь в обмороке или во сне мы не замечаем собственного отсутствия, поскольку отсутствует тот самый, кто мог бы это заметить, открыть отсутствие. Если от первого взгляда матери до последней надписи на ленте погребального венка мы всегда удостоверены в своем присутствии, в наличии того, к кому все это обращено, — как нам заметить зияние нашего отсутствия? Или как различить — среди метрик, удостоверений личности, историй болезни, аттестатов зрелости, гражданских прав, социальных ролей, дружеских встреч, романов, семейных согласий и неурядиц, молящего отчаяния, самоотвращения, самодовольства, самозащиты и самоотверженности, — как, спрашиваю я, различить, что здесь «сам», а что не «сам»? Главное, где и как обретается тот, кто может заметить или проглядеть, различить или смешать, осознать, забыть, забыться?.. Ведь нет и никакого заранее данного Ты, способного своим обра-

щением ко мне пробудить меня в мое собственное Я. Ты и Я первичного общения взаимны. Что же способно заронить в нас подозрение в нашем отсутствии? Ничто иное, кроме самого отсутствия. Первичное Ты — это *первичность моего ничто*, моя первичная, собственнейшая собственность. Мое ничто всегда уже обращено ко мне, вызывает ко мне, приводит меня в себя, в сознание, в самосознание. Ты — это Я, всем существом поставленный под вопрос. Я — это мой ответ всем собой: чувством, стремящимся к воплощению, мыслью, стремящейся к бытию, воображением, стремящимся вообразить невообразимую реальность, словом, которым удалось бы сказаться. Я — это мой ответ всем собой, ответ, остающийся под неумолчным вопросом. Толстовские ходики: «Кто ты — что ты?»¹ Ты — тот, кто спрашивает, — обращается во мне ко мне самому, ко мне одному, к моей одинокой единственности, к тому Я, которое всего лишь я, которым я отсутствую, которое *есть* мое отсутствие и которое призывается к ответу, ответом же может быть только все мое бытие, только мое все бытие.

В первичном общении речь идет о бытии, речь идет самим бытием.

Ты-бытие — это неустранимая вопросительность, сомнительность, ненастоящность моего бытия, его откровенная мнимость. Ты есть опровержение, ниспровержение моего бытия, всего существа, которым я есмь и которое есть будто бы нечто реальное, именуемое «я». Ты — это моя смерть, мое небытие, та самая бездна, из глубины которой взывая, я впервые обретаю себя. Но не из бездны ли собственного небытия взываешь и ты ко мне, когда взываешь (... И даже Ты, Тот Самый — ко мне: «Адам, где ты?..» «Я буду спрашивать тебя, и ты [Иов] объясняй мне...» Что Он здесь просит Ему объяснить? Да ведь Его же самого! Перед Иовом Он как бы доказывает Себе Самому Самого Себя...). Ты первичного общения изначально обращено ко мне, вызывает ко мне молчанием бездны, — молчанием, которое невозможно расслышать в бесконечных разговорах с бесконечными «ты» в столь хорошо устроенном божественном мире, куда, казалось бы, остается всего лишь аккуратно встроиться, — и он тебя пове-

¹ И. А. Бунин в кн. «Освобождение Толстого» передает рассказ Ильи Львовича о том, как восторгали Льва Николаевича слова его старой няньки: «Лежу, говорит, в своем чуланчике, день и ночь одна-одинешенька, — только часы на перегородке постукивают. И все помогают, все помогают: *Кто ты — что ты? Кто ты — что ты?*» (Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. М., 1967. Т. 9. С. 70).

зет. Может быть, и впрямь дело только в хорошем поведении, чтобы повезло? Но в молитве или любовном шепоте, под лучами прожекторов, в славе и успехе — я всегда уже оповещен этим вещим молчанием, приглашен, *призван*. Я есмь извещенность о небытии. Я есмь тот, кто вызывает из бездны небытия, что бездонной смерти. Первое лицо, подразумеваемое в словах: «Из бездны воззвал к Тебе...», есть первое лицо первичного отношения. Не я вызываю, а — Я *есмь* это вызывание. Не только молитва и жертва, но все, что человек делает от первого лица, как он творит мир своего первого лица, как он его сочиняет, оправдывает, обдумывает, утверждает, переосмысливает, как он отчаивается в нем, отвергает и проклинает, — все это есть лишь членораздельное раскрытие первичного зова из бездны: обращение, ответ и вопрос, сомнение и оправдание.

Бытие, понятое таким образом, а именно как бытие-от-первого-лица, всегда зов, обращение, сообщение, внимание. Оно есть орган речи и потому оно же и орган слуха. Обучение речи есть ведь одновременно и обучение слушанию, вниманию, пониманию. Я-вызывающее есть одновременно Я, обращенное в слух, во внимание. Я первого лица — вызывающе-внемлющее: не из обстоятельств жизни, а из бездны, не ближнему, а абсолютно другому, потому что только ответ абсолютно другого может сообщить бытие моему небытию. Ты-отвечающее (членораздельность молчания: ответ, возражение, оспаривание) в том же слове, которым сказывается Я (что может быть ближе человеку, чем слово, и что более чуждо ему — наполненное тысячелетиями, миллионами говоривших и Бог его знает, чем еще?). В *моем* слове содержится уже возможность ответа, возможность *твоего* смысла. Сказавшись, Я оказывается восприимчивым к слову другого, к своему слову как слову другого. Но и быть восприимчивым, внимательным вовсе не означает быть пассивно информируемым. Никто ведь не скажет о магнитофоне, что он внимателен. Способность услышать — это способность *переосмыслить* знакомое. Ответ не вкладывает мысль в слово, а готовит возможное переосмысление. Так плотью слова воплощаются Я и Ты, не совпадающие со словом, таящиеся в смысле, в лице, в бытии. По мере того как оно — слово — втягивает их внутрь себя, они выступают из него, уходят в свое осмысленное молчание.

Уж не выходит ли так, что вся тайна первослова «Я-Ты» содержится в черточке между «Я» и «Ты», в этом промежутке, в пустоте, в ничто? Или же мы наткнулись на нечто третье, инобытное? Ведь черточка — это и есть *слово*, само слово: пустая возмож-

ность и самобытнейшая жизнь. Слово, конечно, предполагает, что его кто-то сказывает: оно в середине, оно — средство, среда общения, им пользуются и так далее. Но оно и предполагает говорящих, пред-определяет их смысловой, духовный мир. Мир этот выражается в слове в той мере, в какой извлекается из слова. «Вера, — говорит апостол, — от слышания» (Рим. 10, 17), разумеется, не от слышания звука, пусть и громоподобного. Слово, стало быть, как-то всегда уже есть. Оно есть та стихия, та реальность, в которой и которой порождаются говорящие и понимающие. Оно не вырастает из природы, но и существ, способных его породить, нам не выудить из природы. Тут нам не помогут бездны времени, в котором потихоньку, постепенно могло бы ни с того ни с сего сложиться слово. Время — бесконечно, оно всегда уже прошло. Перекаладывать на его плечи ответственность понимания — один из многочисленных способов скрыть свое непонимание. В начале было слово. Слово было в начале. Оно всегда уже было, есть и будет. С этим парадоксом и приходится иметь дело. Но в контексте буберовской проповеди мне важно подчеркнуть другое: слово, которое *исчезло* в черточке первослова «Я-Ты». А оно-то и есть сам-третий, то «и», которое осталось на трубе, когда «А» упало, а «Б» пропало. У Бубера первослово «Я-Ты» странным образом бессловесно, молчаливо. Первичная молчаливая обращенность предшествует, обуславливает само явление слова и превосходит его. Не слово к слову, а глаза в глаза (как в примере с кошкой¹).

Но возможно ли столь смыслонасыщенное молчаливое общение вне смысловой стихии слова? Не *обусловлена* ли словом сама возможность Я-бытия и Ты-бытия во всей их уходящей в молчание личностной тайне? Я и Ты могут встретиться умным взором только потому, что всегда уже есть место их возможной встречи: — слово.

Если так взглянуть на первослово «Я-Ты», то вроде бы можно утверждать следующее: а) Я-бытие и Ты-бытие взаимообусловле-

¹ «Никакая членораздельная речь никогда не передаст того, что может поведать невнятный лепет. Порой я смотрю в глаза домашней кошке. Прирученный зверек вовсе не получил от нас — как мы зачастую себе воображаем — дар „красноречивого“ взгляда, он усвоил себе (...) лишь способность обращать свой взор на нас, незверей. При этом в его взгляде, в его предрассветных сумерках и в его восходе есть что-то от изумления и вопрошания, совершенно отсутствующие в том изначальном взгляде со всей его озабоченностью» (Бубер М. Два образа веры. С. 70).

ны; Ты-бытие есть условие бытия Я, оно есть мое Ты; б) в слове Я-бытие не просто выражается, а обретает себя, обращается в себя под вопросом со стороны — *со стороны* абсолютно постороннего и все же интимно своего Ты; в) поскольку в первослове «речь идет» не об околичностях жизни, а о самом бытии, взаимообусловленность Я-бытия и Ты-бытия следует понимать не в смысле жизненных связей (социальных, любовных, дружеских и пр.), а сугубо в онтологическом смысле: Я-бытие и Ты-бытие суть бытия-вопросы, вопросительные (пусть даже сомнительные) бытия, они — суть как-бы-бытия, накрепко связанные этой взаимной вопросительностью: друг для друга (сами для себя) они воплощают вызывающий вопрос самого бытия, они сообщены друг другу общим вопросом о бытии, общим вопросом бытия к ним; г) Я-бытие и Ты-бытие суть энергии слова, энергия слова, слово в своем собственном бытии, слово развернутое, раскрытое, исполненное как первослово, как воплощение первичного общения и первичного молчания, — слово, всей своей смысловой энергией сообщающее и всем своим смысловым молчанием разобщающее, предельно артикулированное энергией сказывания и насквозь интонированное энергией первичного молчания... Я хочу сказать, что онтологический анализ «Я-Ты» отношения приводит к онтологическому анализу слова как начала. Слово же в своем начале, в своем существе диалогично, есть всегда уже идущий диалог.

Первичное отношение «Я-Ты» впервые обособляет меня в «меня», в возможный *subjectum* (подлежащее) всего «моего», в том числе и моего тела, моих чувств и бесчувствий, моей судьбы, моих безрассудств, моего мира и моей бездомности, моих состояний и моей несостоятельности. Нет этого вызывающе-отвечающего Я, нет и моего тела, оно как бы ничье, беспризорное. Все мнимо мое — ничье. Все ничье — например, некая истина вообще — мнимо. Так называемая объективная истина есть истина *ego cogitans*, *его личная истина*.

Наделяя «меня» первым лицом, первичное отношение, — в котором я отвечаю «тебе» всем своим существом, всем, что имею, — все мое впервые мне в-меняет, делает собственно моим: моим имуществом, моей «усией». Только такое первичное вменение и открывает меня, неделимого субъекта моей жизни, которая так только впервые становится моей. Я обретаю свое *имение*, собственное имя, которым я нарекаюсь и обрекаюсь на собственную судьбу. Греческая трагедия показывает, как человек обретает себя, *вменяя себе* вроде бы чуждый ему, слепой, безличный рок. Он обретает себя, признавая рок *своим*, беря на себя ответственность за него на божес-

ственном суде, становясь соплеменником на пиру богов. Христианин обретает себя, молитвенно-исповедальной жертвой обращая себя в ничто божественного творения. Человек просвещения (самостоятельный) обретает себя, превращая хаос жизни в связанное слово биографии... Я говорю не о прошлом, а о настоящем.

Жизнь, вмененная мне, обращается в нечто неделимое, нечто единственное в вечности, носящей мое собственное, личное имя. Вменяемость — не в психологическом или социологическом, а в этом экзистенциально-онтологическом смысле, в первичном смысле — есть, стало быть, условие возможности меня вообще, условие Я-бытия в единственном — навсегда и повсюду — числе.

Вменяемость, иначе сказать, ответственность, способность отвечать, даже просто способность говорить: зывать, молчать, оправдываться, уклоняться от ответа, утверждать, отрицать, судить, осмысливать и безумствовать, — все это коренится в первичной *ответственности* Я-бытия. Не «я» могу отвечать или не отвечать, а *Я емь* ответ. Отвечать же — значит быть Ты перед лицом спрашивающего, быть *вторым* лицом самого себя, которое, собственно, и обращает отвлеченную индивидуальность в лицо первое и единственное: привлеченное к ответу.

Я обличаюсь как Ты перед неким всевидящим взором. Способность всевидения означает лишь, что этот взор обладает проникновенностью моего само-сознания. Если Бог не в средоточии меня, он, может, и всевидящ, но нет меня, чтобы Ему меня заметить, ибо Я и емь всегда уже Им замеченность. Если в средоточии меня не Бог, а, скажем, то, что люди зовут совестью, то «я» как-нибудь да справлюсь с этим моим, слишком моим существом. «Я» могу быть обличен в Я только Тем, кто, с одной стороны, *totaliter aliter* (целиком и полностью другой), чем Я, а с другой стороны — всецело мое само-сознание.

VII

Как же звучит все сказанное на суде с традиционной метафизикой, с Оно-онтологией, как мы ее поначалу представили? Должны ли мы отодвинуть ее в тень, вынести за скобки онтологии «Я-Ты» отношения как некое недо-разумение, или же она поддается, говоря модным словом, деструкции, т. е. такой разборке, которая могла бы обнаружить в монолите метафизических систем, в самом их *начале* сокровенное первослово «Я-Ты»?

Возьмем онтологию, в которой мы видели продуманное основание «Я-Оно» отношения. Расслышим ли мы здесь некое более изначальное рас-суждение между Я и Ты?

«Я», было сказано, обращаюсь в Я, обличаясь как отвечающее Ты перед лицом, со стороны некоего *totaliter aliter* Я. А как же ego cogitans? Для кого оно — Ты? Кое-какие намеки на это я уже делал. Как бы отвечая на вопрос мира: «А ты кто такой, что судишь обо мне? На каком основании ты берешься судить обо мне?», — *мыслящий тростник* говорит: «*sum cogitans, quia res extensa es*» (я есмь мыслящий, поскольку ты — вещь протяженная). Если только допустить такой диалог, мы тут же услышим его драматическое продолжение в диалоге между этим тростником и несоразмерной ему Вселенной, явственно звучащим во фрагментах Паскаля. И вся новоевропейская философия откроется как продолжение этого диалога акт за актом. В метафизике Нового времени сказались высшая философская восприимчивость, способность слышать речь безмолвного Оно, бесконечного мира, и требовать новых и новых ответов от ego cogitans. Разве у Канта не слышен неявный диалог между вещью в себе и трансцендентальным субъектом, развертывающийся в слове, каковым является вся конструкция «чистого разума»? Разве в диалектике Гегеля не различим уже явственно диалог Духа и духа? Классическому ego, которое ведь одно, постоянно приходится отвечать кому-то, обращающемуся к нему на ты. Не уйдет от суда, от необходимости отвечать за себя (в качестве Ты), за свою идею бытия и Я всезнающего и будто бы уже на все вопросы ответившего Духа. Непочтительные субъекты заговорят с ним на ты и потребуют ответ за все «снятое» у самого Егора Федоровича Гегеля.

Дух же, настолько абсолютный, что уже не может быть Ты, не может быть и Я, субъектом, духом. Он не может быть всерьез «для себя», уходит от ответа «в себя». Не перед кем отвечать. Это безответный, безответственный, невеняемый дух метафизической мистики, будь то «вакхический восторг» Гегеля или самодовольная неприступность неоплатонического Единого. Гегелевская — как и всякая другая — философия сохраняет и подтверждает свою общезначимость, только если остается философией вменяемой, подсудной, ответственной. Что и значит попросту — философской, фило-софской. Ведь мысль фило-софская тем-то и отличается от метафизической («софской» — или, в терминологии Гегеля и Гуссерля, «научной»; в терминологии же русских мыслителей — «теософской»), что, открывая в основании мысли и бытия их тождество, она — философия — всегда ос-

тавалась достаточно внимательной и к мысли, и к бытию, чтобы расслышать их — и мысли, и самого бытия — вопросы к этой идее их тождества.

Здесь важно иметь в виду две стороны дела: 1) только мысль, «касающаяся» (Аристотель) бытия, допускает его — бытия — *вразумительный* вопрос к мысли; 2) только мысль, допускающая себя в целом под вопрос — «ум, мыслящий самого себя» (Аристотель), — способна коснуться бытия, т. е. дать ему собственное слово. Только разум допускает вразумительное «возражение» самого бытия на ту идею бытия, которую разум основательно (это, собственно, и значит разумно) составил себе о бытии...

Гегелевская философия — один из наиболее, может быть, ярких примеров монистической онтологии — оказывается весьма глубокой философией, только будучи поставленной под вопрос в целом. Под вопросом настырного «конечного духа» она оказывается не самоизложением абсолюта, а его логично изложенным предположением. Бытие идеи окажется лишь идеей о бытии, лишь развернутым вопросом к бытию и соответственно его ответом ровно на *такой*, на *этом* вопрос: если бытие есть бытие познаваемое, если мышление есть мышление познающее...

Всякое систематическое философское изложение есть речь в условном наклонении. Собственно философский смысл этой речи открывается, когда она обращается к условиям своей безусловно-сти, когда она возвращается к своим началам и прочитывается — вся в целом — как вопрос о них. Философия вменит Гегелю *его* философию в качестве философии, если спросит о его изначальных предпосылках (следуя его же собственному требованию), об идее его идеи, об идее его мышления (научность), т. е. о предопределенности самого гегелевского способа ставить вопросы и считать нечто ответом. Иными словами, мы спрашиваем об определенности философского Я Гегеля. Мы ставим его перед лицом самого бытия и тем самым как бы даем ему — бытию — его собственное слово. Идея превращается в слово между мыслью и бытием. Познающее отношение уступает место отношению понимающему.

Мы вновь приходим к своеобразной онтологии слова. Мы начинаем понимать, что «логия» в слове «онтология» имеет иной смысл, чем в словах «геология», «зоология», «антропология», «социология» и т. п. Философская онтология — это не учение, тем более не наука о бытии. Это некое *стремление*, дружелюбное расположение мыслящей речи к бытию, создающее условия, в которых бытие может сказаться само, как бы в ответ на наши идеи о нем. «Логия» онтологии соответствует «филии» философского

мышления: *уморасположение, отвечающее расположению бытия к уму*. Платон называл мышление «неслышной беседой, которую душа ведет сама с собой о том, что она имеет в виду». Когда в «Софисте» он называет философию «некой гигантомахией о бытии» (246 а), перед нами картина той же беседы, развернувшейся вовсю. И гегелевский объективный дух, лейбницевская монада, единое неоплатоников или аристотелевский ум суть лишь персонажи этой гигантомахии. Все эти и прочие метафизические умы отвечают бытию, равно как и бытие отвечает каждому из них в их собственном духе. Но только в их неслышной беседе или драматической гигантомахии сбываются их умные личности. А только ум, изощенный личным вниманием к другому, способен внять кое-что от самого бытия. Способен кое-что понять, отвечая своей первичной озадаченности.

1994 г.

3. К ДИАЛОГИКЕ КУЛЬТУРЫ

1. ПАРАДОКС

1.1. Форма парадокса

Говоря о парадоксах, я в самом деле имею в виду парадоксы, не «трудности» или «проблемы», а парадоксы в узком (или строгом) смысле слова. Логический казус, именуемый парадоксом, возникает там, где понятие, высказывание, язык относятся не к чему-то инородному (к вещам, объектам, положениям,...), не к тому, *о чем они*, а к самим себе, причем так, что невозможно провести границу между «языком» и «метаязыком» (автореферентность). Тут внутренне сталкиваются разнородность и однородность, включенность и исключенность. Идея двуногого существа не ходит на двух ногах, но идея идеи... Язык есть язык (а не набор звуков или черточек), только если на нем можно говорить о том, что языком *не является* (а если речь идет о «языке», то этот язык-объект должен быть языком в другом *смысле*, чем метаязык описания, язык-субъект), — поэтому, обращенный на себя, он и попадает в парадокс.¹

Если афиняне говорят о критянах, что все они лжецы, это просто брань, но если это говорит критянин, перед нами фигура парадокса.² Только фигура, *софизм*, обязанный, кажется, простой невнимательности, — вот придет логик и во всем разберется. Но именно в логике-то, где язык хочет привести себя в окончательный порядок, как раз и выясняется окончательная неизбежность парадокса.

¹ Значимость и содержательное богатство парадоксов самореференции демонстрирует знаменитая книга Дугласа Хофштадтера, недавно переведенная на русский язык. См.: *Хофштадтер Д. Гедель. — Эшер. — Бах: эта бесконечная гирлянда*. Самара, 2000.

² Ср.: *Аристотель*. Софистические опровержения. 25, 180 b 2—7.

В парадоксальных софизмах обычно уличают скептические высказывания по фигуре: «Ни одно высказывание не истинно». Множество изречений и даже учений о человеке (вообще) страдают схожей парадоксальностью. Такие высказывания, как «Все люди лжецы» или «Человек по природе лжец», легко отбрасываются как софизмы. Но сентенции чуть посложнее мы уже слушаем с гораздо большим вниманием. «Ничто не может претендовать на окончательную истинность».¹ «Человек, — говорит человек, — существо греховное, ум его испорчен грехом, не может он судить о себе!» «Человек, — говорит человек, — существо, погруженное в стихию бессознательного. Его речь есть лишь симптом неких психосоматических катаклизмов». «Все человеческие идеи суть идеологии, т.е. превращенные формы волевых инстинктов, классовых интересов, ментальных устройств...» Сколько толстенных трактатов доказывают узость, плоскость, схематичность рационализма, наивную ограниченность веры в разум и делают это с такой интеллектуальной тонкостью и логической неопровержимостью, что просвещенные народы не знают, что им предпринять: расстаться ли навсегда с иллюзией собственной разумности и — с разрешения умных людей — очертя голову отдаться на волю иррациональных стихий или сначала поучиться интеллектуальной проницательности авторов, сумевших столь вразумительно приоткрыть — и доказать — эти бездны в своих сочинениях.

Вот, к примеру, мы слышим от одного из современных авторов: «Прекрасные, но тщетные взлеты мысли: Бог, Универсум, Теория, Практика, Субъект, Объект, Тело, Дух, Смысл, Ничто — всего этого не существует. Все лишь словечки для юнцов, профанов, клерикалов и социологов».² Кто же это к нам пришел, кто говорит? Не тело, не дух, не субъект, не смысл, даже не ничто... И о какой такой «мысли» с ее взлетами он (она, оно) говорит, еще, видимо, не умея отбросить и это «словечко»? Насколько точнее и внимательнее к тому, что говорят, честные митьки: они не пишут толстенную «Критику цинического разума», а ограничиваются вразумительным: «Дык! Елы-палы!...»³

¹ Так тургеневский Рудин вызывает одобрительную улыбку окружающих дам, когда в ответ на решительное заявление собеседника «Никаких убеждений вообще нет!» — спрашивает: «Вы в этом убеждены?»

² Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. С. 9.

³ Кстати: вместе с «социологами» в процитированном пассаже были бы вполне уместны и «культурологи». В самом деле, как только что-то умирает, оно попадает в ведение культурологов, которым надлежит объяснить, как это люди («юнцы и профаны») выдумывали подобные «ценности» и верили в них,

Подобные мнения-«доксы» не замечают таящихся в них парадоксов, поскольку избегают ситуаций автореференции, отнесения к себе. Они неприметно для себя занимают по отношению к своему предмету положение потустороннее, они говорят на мета-языке. Психоаналитик, конечно, человек, но по отношению к пациенту он мета-человек. Мыслитель, утверждающий (и показывающий), что человек живет в мире мифа, тоже, конечно, человек, но по отношению к внутримифическим существам он — знающий структуру и диалектику мифа — занимает мета-позицию: они существуют, а он и знает, зная же, может и управлять стихиями, которые управляют человеческими массами...

Не впасть, а войти в парадокс способна как раз предельно ответственная — логичная — мысль, принимающая всерьез свои изречения, слушающая, что говорит, задумывающаяся о том, как она думает, замечающая свое участие, присутствие в мыслимом, озадачивающаяся собой в целом. Одно дело, к примеру, утверждать: «Всякое утверждение обусловлено (положим, «социокультурно»)». Другое — применить *истину* этого утверждения к нему самому.

Ясно, что сферы, особо чреватые такими парадоксальными подвохами, те, где человек явно относится к себе, занимается, положим, самоописанием — рассказывает, гадает, судит о самом себе, о человеческом. Такова, в частности, та сфера, которую мы называем «науками о духе» или «гуманитаристикой». Но *культурология* («науки о культуре»), о которой идет речь, как раз сюда и относится, так что следует, пожалуй, заранее ожидать здесь разные парадоксальные ситуации.

1.2. Парадоксальные формы

Но человек и без всякой культурологии постоянно *относится* к себе: рассказывает, описывает, философствует... Судя по всему, какая-то «мета»-позиция, внутренняя отнесенность к себе входит в само человецье существо. Не случайно и Философ видит черту, определяющую бытие человека в качестве человека, во внутренней связи двух условий этого бытия: со-общество с другими (такими же «самыми») — *политичность* (при-общенность бытия

какие «механизмы» приводили в действие весь этот исторический театр. Ведь даже когда культурология рассказывает, положим, о «веке Разума», речь ведется так, что этот самый «Разум» — в отличие, надо полагать, от разума самой культурологии — заранее трактуется как *очередное* суеверие, которое, впрочем, настолько мертво, что его следует изучать, а не оспаривать.

другого собственному бытию) — и со-общенность себя другому (и самому себе как другому) — *одаренность «логосом»*, (само)-отчетливой речью.¹ Парадоксальными могут поэтому оказаться вовсе не только некие логико-математические казусы, и нам важно с самого начала принять во внимание строение тех форм, в которых человек дает себе знать о себе.

А. Лирика

Формальным парадоксом вроде бы является и внутреннее противоречие, примером которого может служить *мысль, изреченная* Ф. Тютчевым: «*Мысль изреченная есть ложь*».² Это изречение вполне передает логическую суть дела, на этот, впрочем, раз далекую от каких бы то ни было софистических забав. Мы не ловим поэта на софизме, а согласно и сочувственно киваем головой. «Другому как понять тебя?» — повторяем мы про себя с полным пониманием, как если бы поэт на миг исключил нас из этих других и — минуя «наружный шум» речи, — не нарушая молчания, прошептал свои слова на ухо лично нам, словно сообщникам, посвященным в общую душевную конспирацию. Вдали от «наружного шума» мы — вместе с поэтом — *любимся* нашими тайными думами, *питаемся* сокровенными источниками и *внемлем* самим себе. Вместе с поэтом..., хотя, пожалуй, теперь уже и просто наедине с собой, вместе только с самим собой, однако все же — *вместе*: один — источник дум, другой — внемлющий им, питающийся, любующийся...

¹ См.: Аристотель. Политика. I, 9. «...Человек по своей природе есть существо полисное (ἰν ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)» (1253 а 5). «Полис» же есть полная осуществленность — *τέλος* — изначальной общительности живого (1252 в 35). Стало быть, «полисное», если и значит *общественное*, то в том смысле, что *общение* для этого существа не средство для достижения чего-то иного, а сам «телос», то, в чем существо человека достигает самого себя. «Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: <...> один только человек из всех живых существ одарен речью (λογον)» (Аристотель. Политика. I, 10 1253 а 8—10. Пер. С. А. Жебелева).

² М. Пришвин только усугубляет этот парадокс, когда говорит: «*Мысль, изреченная, только тогда не ложь, когда она изрекается в лично сотворенной форме*» (Пришвин М. Незабудки. Вологодское книжное издательство, 1960. С. 93). Если верить Пришвину, не-ложность, *истинность* изречения (сообщения) мысли следует искать не в сфере публичной обществленности, или — во избежание фразивных толкований скажем научнее — «интерсубъективности», а, напротив, в сфере (в точке) заостренной «субъективности», в личной исключительности. Заметим к тому же, что «личное» заключается в *форме* (композиции, интонации, ритме...).

Так поэтическое изречение, обращенное к нам, обращает нас к самим себе, в самих себя, в мир души: в мир, поскольку он есть *мой*, мир моего внимания, понимания, — молчаливого разговора с самим собой. С одной стороны, это полемический разговор *моей* речи с общедоступным языком «всех», который ведь и мне всегда уже подсказывает, нашептывает, диктует *свое*. А с другой — сосредоточенный разговор с собственным молчанием, вслушивание в его неизреченную речь, где, кажется, и скрываюсь я сам в своей несказуемой задушевности, — впрочем, может быть, наоборот: в глубине моего молчания таится кто-то, для кого и я — внемлющий ему — слишком другой, чтобы понять *его* изречения.

Кто же тут «другой»? Тот — внешний, чужой, — кто получает только сказанное и остается в неведении о моем внутреннем, не сказавшемся? Или тот, кто умалчивает себя, таится в молчании от меня самого? Более того, не встречаем ли мы и «первого» другого — *любующегося, питающегося, внемлющего* — всегда уже присутствующим именно здесь, в средоточии нашей душевной глубины, просто — в качестве *нас самих*? И не должны ли мы в таком случае и здесь, в душе, повторить жест отречения от речи — «Останься пеной, Афродита, // И слово, в музыку вернись» (О. Мандельштам)? Ведь стоит только пристальней всмотреться в собственные мечты, внимательней вслушаться в собственные думы, и ключи будут возмущены, а песни и речи «таинственно-волшебных дум» обратятся в ложь и призраки их будут разогнаны дневными лучами. Так, укрываясь от пристальности взора и слуха «чужих», потусторонних «нашему миру», мы в конечном счете норювим скрыться в невнятице и потемках самих себя также и от самих себя. Бегство от *другого* продолжается бегством от *самого себя*, т. е. от собственного внимания своим собственным речам, думам, мечтам. Но ведь в отсутствие питающего внимания и «целый мир в душе твоей», где, казалось, можно обитать в молчании, рассеивается (или свертывается в *предмет* утешительного любования). И *неизреченная мысль* есть ложь сугубая, ибо не знает о своей ложности. Напротив, чем *глубже* я сам погружаюсь во *внимание* самому себе, тем *постороннее* («инаковой») себе я становлюсь (внимание — пристальней, внемлемое — таинственней).

Чем более *отношусь к себе*, тем *далее от себя отношусь*, — вот парадокс.

¹ «Пожизненный мой собеседник / Всегда молчит из сил последних / И веч-но числится в негях» (Б. Пастернак).

Парадокс, подсказанный не только формой изречения и не только «содержанием» стиха. Речь здесь идет о самой речи, о внутренне присущей ей парадоксальности. Стих Тютчева говорит не столько о неудаче общения, сколько о поэзии, т.е. о речи, обратившей внимание к самой себе, к тому, что в ней происходит, к ее внутренней парадоксальности.

Стихотворение (поэзия) и есть след такого разговора, форма речи о речи, речь, обращенная на себя, это значит: вслушивающаяся, вдумывающаяся в *само событие* изречения, скажем романтической — в *тайну* рождения слова. Происхождение языка, которое надеются извлечь из незапамятных времен с помощью всемогущей эволюции, — это происхождение языка содержится поэзией (хранится и составляет ее содержание). Она, повествуя обо всем на свете, обращает это все на свете в повествование об этом: о перво-назывании, о первообращении, о первооткровении. Именно в поэзии человек имеет дело с самим собой как с «*zoon logon echon*».

Б. Трагедия

Формально парадокс возникает в ситуации самоописания. Поэтому-то, заметили мы, для культурологии — как, надо полагать, и вообще в гуманитаристике — сама структура парадокса может оказаться чрезвычайно поучительной. Но не потому человек попадает в парадоксы самоописания, что занялся вдруг — на некоем историческом досуге — историографией или культурологией, а наоборот, и культурологическим самопознанием он может при случае заняться только потому, что с самого начала есть существо самоотнесенное, — другой себе.

Вот тут стоит обратить внимание на еще один оборот парадокса, с которым связано и само греческое слово.

«Понятие „парадокс” (*παράδοξος*, *παρὰ τὴν δόξαν*) означает в греческом языке высказывание, противоречащее „доксе”, т.е. господствующему, общепринятому мнению, ожиданию. Поскольку такое противоречие озадачивает, в античных риториках происходит отождествление парадокса с неожиданным, чудесным, странным. Уже Аристотель определяет парадокс не только как „высказывание вопреки общему мнению” (*λόγος ἐναντίος ταῖς δόξαις*), но также и как высказывание, „противоречащее прежде пробужденному ожиданию” (*ἐμπροσθεν δόξαις*)».¹

¹ Шмид В. Заметки о парадоксе // Парадоксы русской литературы. Сб. статей. СПб., 2001. С. 9. Автор ссылается на следующие тексты Аристотеля:

Впрочем, помимо такого формального определения Аристотель говорит о «парадоксе» также и в другом, чрезвычайно важном контексте. Характеризуя в «Поэтике» суть трагедии, трагического «склада событий», он описывает момент, который, собственно, и делает весь этот «склад» трагическим, следующим образом: «[Трагедия] есть подражание действию не только законченному, но и [внушающему] сострадание и страх, а это чаще всего бывает, когда что-то одно неожиданно (*παρὰ τὴν δόξαν*) оказывается следствием другого» (Рост. 1452 а 4. Пер. М. Л. Гаспарова). Речь идет о переломе (перипетии), когда то, что по всей логике действия ведет к одному, приводит — тем же необходимым путем, а потому и *против ожидания* (ожидания обоснованного, сложившегося в «доксу», в образ видеть и понимать) — к «перемене делаемого в свою противоположность» (Ibid. 1452 а 24). В этот — парадоксальный — момент в эпицентре трагедии происходит еще одно событие: *узнавание*, узнавание героем себя, своей судьбы, и всего мира. Самосознание (тут лучше сказать *само-мнение*) героя, сложившийся образ мысли, который лежит в основе героического этоса-характера и позволяет ему видеть, понимать и *решительно действовать* (соответственно и сам образ мира, внутри которого герой *действует*), в момент перелома оказываются трагической *ошибкой*, уже не просто ложью, но виновником преступления. В момент парадоксального узнавания герой сталкивается с другим собой, собой-противником. Эдип стремится исключить себя из «множества» преступников, исключить на деле, решительным действием. Но как раз безоглядной решимостью действующий он и включается в это множество. Он одновременно и тот и другой, его глаза, пристально смотревшие вперед, оборачиваются теперь *внутрь*, он — решительно действовавший герой — отбрасывается к решающему началу, героическое само-мнение («*хюбрис*») раскалывается в трагически парадоксальное само-сознание. Эдип, разгадавший перед воротами Фив — на пороге трагедии — загадку Сфинкса о человеке, оказывается сам человеком-загадкой, человеком-парадоксом.¹ Но трагедия не рассказывает поучительных историй о несчастных случаях (об Эдипе или еще о ком другом проклятом), она, по Аристотелю, говорит «об общем и

Topica 104 а 8—15; De arte rhetorica 1412 а 27. Антоним «парадокса» по-гречески *ἐνδοξος*, т.е. «общепринятое».

¹ См.: Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Mythe et tragedie en Grèce ancienne. Paris, 1972. P. 131. Детальной см. выше статью «Открытие сознания. (Древнегреческая трагедия и философия)».

возможном» для человека. Она открывает загадочную парадоксальность человеческого бытия как такового.

Греческое слово подсказывает, что парадокс выявляет и ставит под вопрос формы (само)мнения мысли («доксы»), формы мнимой само-собой-разумеемости, в которой скрываются вещи. Докса может быть выправленной, правильной — *орто-доксой*, (раз)решающим образом мысли, которым заранее направлены и предопределены как видящее и слышащее внимание, так и решительный образ действия, т. е. нрав, *этос* человека (по слову Гераклита, его *даймон*, владеющее им, «частное» божество), закаленный в мании самомнения («хюбрис»). А это значит, что логическая ловушка (игрушка?) парадокса может прямо относиться к этическому средоточию человека. Греки открыли такой нешуточный смысл парадокса человека в трагедии. Подвох *орто-доксы* в том, что разрешающая ясность ее мира — ясность *ослепительная*, а ослепительна она потому, что направляет взор решительно вперед, от себя.¹ Тогда столкновение с самим собой оказывается трагически парадоксальным обращением ортодоксы в противоположность.

В. Философия

По Платону, мышление это «беззвучный диалог с самим собой, происходящий внутри души» (Soph. 263 e, ср.: Theaet. 190 a). Когда в этом внутреннем разговоре человек приходит к определенному заключению, то имеет *мнение*, которое и может высказать. *Сомнение*, вызванное, например, возражением, может вернуть его во внутреннюю речь мышления, заставить исправить мнение и снова высказать, теперь уже *правильное* мнение. Если теперь мысль обращается к самому «правилу», которое делает мнение правильным (ορθή δόξα), она присоединяет к правильной «доксе» «логос», благодаря которому мы, как говорит Аристотель, не просто знаем, но и знаем, что знаем (Analyt. post. I, 2). Знание тогда строится *логично* или *аподиктично*. Не только сказано, как оно есть, но и *до-показано*, почему оно так есть. Доказательство должно идти до конца, т. е. до *первоначал*, первооснований.

Но чем и как (каким логосом) обосновывается основательность этого перво-основания, на котором стоит и которым держится вся

¹ Люди, замечает парадоксалист Гераклит, обманываются явным, бросающимся в глаза, так же как Гомер, которого обманула детская загадка: «Что поймали, того нет, чего не поймали, то при нас» (DK B 56). «Мой нрав (δρῦν) упрекаешь, а о том, что живет в тебе, не ведаешь», — говорит Тиресий Эдипу (Софокл. Эдип-царь. Ст. 340—341).

правильность (логичность) правильного знания? Здесь-то аподиктически «ортодоксальное» знание (*эпистема*), т. е. знание в *форме* знания, и способно впасть в фундаментальный онто-логический парадокс (впасть в философию): первооснование должно лежать *вне* до-показанного вплоть до него мира, вне основанного им логичного, *орто-доксального* мира, лежать уже не в «логосе», а... в *уме*... или в *самом* бытии что ли: в опыте, в откровении, — давая всему до-казаться, но не доказываясь само, оставаясь без-основным. Однако это безосновное, недоказуемое — *сверх-логичное* — основание, которым держится основательность, правильность, должно ведь быть никак не менее, а еще более основательным, чем все доказанное и могущее быть доказанным. Иначе нами — животными, жизнь которых определена «логосом», — будут править логические призраки, производимые в чин начал каким-нибудь самозванным начальством над началами. Начало бытийно (а не просто кем-то утверждено в качестве такового), когда оно *умно*, т. е. по меньшей мере не глупее подначального «логоса». Оно — *правило* правильности (ορθότης) — не может быть найдено ничем, кроме уже выправленного им «логоса», но находится за его пределами. Таков парадокс.¹

Обычно онто-логический парадокс скрывается некоей идеей *тождества* мысли и бытия, иначе говоря, идеей того, что определяет одновременно *истинность* мысли и «*естинность*» сущего. Эта *идея*, в свете которой мир раскрывается как умопостижимый, есть основание онтологической *ортодоксии* или *метафизики*. В *философии* же мысль открывает неустранимую *парадоксальность*, таящуюся в началах всякой метафизической ортодоксальности.

1.3. Эпохальный парадокс

Если подобная пара-доксальность образует внутреннюю форму *поэзии* и *философии*, можно предположить, что существуют и другие формы обращения человеческого внимания к себе, *внемлющему* миру (емлющему мир): вслушивание в слух, всматривание в зрение, вдумывание в понимание... Формы, которыми схватывается то, как человек расходится с миром своей эпохальной *доксы*, *априорной* само-собой-разумеемости, всегда уже пред-видящей зримое, пред-понимающей понятное, — как он возвращается к началу начал, в пара-доксальную точку, где сосре-

¹ Детальнее см.: Библер В. С. Кант — Галилей — Кант. (Разум Нового времени в парадоксах самообоснования). Введение. М., 1991. С. 7—23.

доточены начала-начинания *возможных* «образов» видеть, слышать, мыслить, быть.

Эпохальный парадокс, говоря обобщенно и упрощенно, есть противоречие, которым сказывается радикальное несовпадение «самой вещи» с тем способом, каким вещи научились переживать, понимать, знать и излагать. Существуют эпохи, лучше сказать, эпохальные рубежи, особо чувствительные к парадоксам, когда истина бытия и бытие истины расходятся. Натуральный мир, где только что имели дело, казалось, с самими вещами (с чем же еще?), вдруг оказывается натурой вторичной: всего лишь привычкой, навязчивой выдумкой, едва ли не наваждением. Открывается потребность обратиться или вернуться к *самим вещам*. Мысль приходит в онтологическое смущение, возникают теоретические монстры, где в канонических формах прорисовываются черты других форм, наспех определяемых как интуитивные, схватываемые на лету из воздуха. Наталкиваясь на саму себя в парадоксе (впадая в парадокс), ортодоксальная мысль эпохи обнаруживает «предмет», противоречащий ее *идее* предметности, понятности, правильности — ее идее истинности (достоверности, научности, реальности, проницательности, трезвости...). Ясно, что только внутренне уже готовая к такому повороту мысль способна вообще натолкнуться на «предмет», требующий его.

Такой эпохальный рубеж Нового времени — XX век. Но характер парадоксального междумирья здесь особый. По привычке рубеж продолжает осознаваться как *перевал* в прогрессивном историческом движении, как *одновекторный переход* (положим, от Modern Times к Post-Modern Times). Существеннее, однако, переход к *остановке* на перевале, внимание к самой рубежности, к тому, что приоткрывается на рубежах, на стыках смысловых миров, в парадоксальном (по отношению к замыкающей их в особый мир орто-доксальности) топосе междумирной границы. Вот почему в XX в. проблема культуры (и сам феномен культуры) становится философски значимой.

2. К ПАРАДОКСАМ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Сегодня именно тема *культуры* оказывается наиболее провокативным средоточием парадоксов. Эта «вещь» — культура — привлекает внимание, но не улавливается понятиями *научной* «орто-доксы». Кажется, само имя *культуро-логия* именует сгусток глубинных конфликтов мысли. Говоря для простоты с долей ус-

ловности, можно наметить три таких конфликта, три намека на парадокс — или три способа *бегства* от парадоксов, таящихся в самом замысле *культурологии*.

1) Парадокс *науки* о культурах. «Логос» культурологии изначально противоречит своему предмету — «Культуре». Ведь для единого «логоса» культурологии (как науки) *понять* многообразие существующих культур — значит так или иначе *снять* их в некой однородной — объективной — сущности. Бегство в метапозицию.

2) Парадокс герменевтики культуры. «Культура» культурологии противоречит ее «Логосу». (2.1). Чтобы *понять* «Культуру», надо отказаться от научного «логоса», от объектно-объективного *познания*, снимающего главное в своем «предмете» — его собственную и при этом универсальную (т. е. неснимаемую) *субъектность*. Но что же тогда значит «понимать» (если не объективно «познавать»)? (2.2). Более того. Понять даже одну «Культуру» означает понять ее особость, инаковость, чуждость, — не в смысле экзотической «ментальности», устройство которой вполне познаваемо, скажем, семиотической этнографией. Понять «Культуру» — значит нечто парадоксальное: уловить, усилить и развернуть ее «нам» *непонятность*.

3) Поскольку «познаваемый предмет» здесь того же рода, что и «познающий субъект», даже научное занятие культурологией грозит — при удаче — перерасти в опасное событие встречи с иным духовным бытием. Иначе говоря, «Логос» взаимопонимающего *общения* «Культур» протворечит — уже не только на словах, но и на самом деле — культурологическому познанию как *обобщающему* снятию культурных платыв («анализ») с целью выявить голый «механизм» их производства («генезис»).

3. НАУЧНЫЙ «ЛОГОС» ПРОТИВ «КУЛЬТУРЫ»

3.1. Парадоксы Шпенглера

С наивной прямоотой — и потому, может быть, яснее других — парадокс (целый пучок парадоксов) культурологии как *науки* о *культурах* выразил О. Шпенглер.

«Теперь, — начинает он II главу («Проблема всемирной истории») своего труда,¹ — наконец, возможно сделать решительный шаг и набросать картину истории, которая не будет зависеть

¹ См. рус. пер. Н. Гарелина: *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. М.; Пг., 1923. С. 100.

от случайного местонахождения зрителя в пределах какой-нибудь — т. е. его — „современности” и от его свойств как **заинтересованного члена отдельной культуры, чьи религиозные, умственные, политические** тенденции соблазняют его распределить исторический материал под углом зрения ограниченной во времени перспективы и, таким образом, навязать организму свершения (органической целостности исторического события. — А. А.) произвольную и внутренне чуждую ему поверхностную форму.

До сего времени главным недостатком этой картины было отсутствие дистанции от предмета. По отношению к природе нужная дистанция была давно достигнута. Конечно, последнее было легче осуществимо. Физик, естественно, строит механически-причинную картину своего мира так, как будто бы самого наблюдателя совсем не было.

Но и в мире форм истории возможно то же самое (NB! — А. А.). Пожалуй, можно сказать, и позднее когда-нибудь так скажут, что настоящего исторического описания **фаустовского стиля** еще не существует, такого описания, которое обладало бы в достаточной мере дистанцией, чтобы в общей картине мировой истории рассматривать также и современность, — которая является таковой только для одного из бесконечного множества человеческих поколений, — как нечто бесконечно далекое и **чуждое**, как такую эпоху, которая не больше значит, чем всякая другая, без применения масштаба каких бы то ни было идеалов, без отношения всего к самой себе, без желания, без заботы и личного внутреннего участия, какового требует практическая жизнь; такой, следовательно, дистанцией, которая (...) позволила бы обозреть весь феномен исторического человечества **оком бога**,¹ как ряд вершин горного кряжа на горизонте, **как будто сами мы в ней не принимаем никакого участия**.²

¹ Так в первом издании (1918 г.). В последующих Шпенглер смазал дерзкую определенность этой формулы каким-то невнятным «чудовищным расстоянием» (*ungeheuer Entfernung*) (см. пер. К. А. Свасьяна: *Шпенглер О. Закат Европы*. Т. 1. М., 1993. С. 249).

² Курьез в том, что именно в годы публикации «Заката Европы» (1918¹, 1923²) в средоточии теоретического естествознания происходит своего рода антикоперниканская революция: наблюдатель свертывается с трансцендентально-божественного трона и возвращается в мир. Абсолютный ньютоновский бог становится «местным» в релятивистском мире. Акт наблюдения оказывается встроенным в факт наблюдаемого (картезианское разделение произвести невозможно). Под вопрос ставится сам трансцендентальный субъект. Ср., например, замечание Н. Бора: «Вся система понятий классической физики (...) основана на некоторой предпосылке (...), состоящей в том, что можно отделить

Здесь надлежало повторить дело Коперника, тот акт освобождения от видимости во имя бесконечного пространства, который давно уже был осуществлен **западным гением** по отношению к природе, когда он перешел от Птолемеевой мировой системы к **единственной, сохраняющей для него свое значение до сего дня**» (ср. пер. А. А. Франковского: «...теперь единственно признаваемой, устраняющей случайность нахождения наблюдателя на отдельной планете в качестве определяющего фактора»¹). Я выделил в тексте особо значимые формулы. Шпенглер, стало быть, понимал свое дело как распространение на историю того «коперниканского» переворота, в результате которого стало возможным современное естествознание. Речь идет (у Шпенглера!) о том, чтобы превратить историю в науку, подобную физике. Для этого наблюдателю надо оторваться от *своего* (случайного) места и занять, как говорили в XVII в., точку зрения Вселенной, надо произвести коперниканскую революцию, только теперь уже не в физическом пространстве, а во Вселенной истории. Коперниканский наблюдатель не имеет *своего* места в наблюдаемом мире, он отстранен от него на бесконечную дистанцию, занимает «божественную позицию». Это и есть позиция картезианского *ego cogitans*, только там — в отстранении от пространства (протяженности), во внепространственном *cogito* — оно и обитает. Теперь нужно, чтобы в такой же посторонней отстраненности (объективности) перед «когитирующим» взором этого *ego* распростерлась — в особом, но вполне по-ньютоновски *бесконечном и однородном* пространстве — *вся человеческая история*.² Тогда оно (его), как дух Божий, сможет носиться над нею, наблюдать весь театр историче-

поведение материальных объектов от вопроса о их наблюдении (...). Это те проблемы, с которыми уже столкнулись такие мыслители, как Будда и Лао Цзы, когда пытались согласовать **наше положение как зрителей и как действующих лиц в великой драме существования**» (выделено мною. — А. А.) (*Бор Н. Биология и атомная физика* (1937 г.) // *Бор Н. Атомная физика и человеческое познание*. М., 1961. С. 35). См. также: *Бор Н. Избранные научные труды*. М., 1971. Т. 2. С. 256. (Благодарю Н. Л. Мухелишвили за помощь в отыскании этого текста).

¹ *Шпенглер О. Причинность и судьба. «Закат Европы»*. Т. 1. Ч. 1. Пб., 1923. С. 94.

² Такова задолго до Шпенглера осознанная установка так называемой «исторической школы». Х.-Г. Гадамер приводит такое изречение Леопольда Ранке: «Божество — если мне дозволено будет отважиться на такое замечание — я мыслю себе так: не будучи ограничено временем, оно обозревает все историческое человечество в его совокупности и повсюду находит равноценное» (*Гадамер Х.-Г. Истина и метод*. М., 1988. С. 259).

ских действий, игру сил, фигуры связей, пожалуй, даже улавливать законы этой игры (в истории, впрочем, законы лучше именовать *судьбами*).

Первое, что несколько озадачивает в этом проекте исторической науки, — странная, двойственная природа *теоретического* его. Словно две души живут в нем: одной оно целиком и полностью принадлежит исторически особой — *фаустовской* — культуре, другой оно бежит этой особости, отстраняется от нее — т. е. от самого себя, — как от чего-то «бесконечно далекого и чуждого». Впрочем, на то ведь оно и фаустовское, чтобы в нем жило *две души*. Мы как честные историки — теоретики и эмпирики — стремимся освободиться от точки зрения «заинтересованного члена отдельной культуры, чьи религиозные, умственные, политические тенденции...», но этим самым стремлением создаем проект «настоящего исторического описания *фаустовского стиля*». Что же происходит: *отстраняемся* ли мы в нашем теоретическом (= божественно всесозерцающем) историзме также и от нашей — собственной — «фаустовской души» (обретая некую ничейную внеисторичность) или же, напротив, — и в противоречии с собственным замыслом — окончательно *распространяем* наше картезианское фаустианство на всю историю?

Более того, тут ведь сталкиваются уже *два* образа (если не две *идеи*) истории фаустовского стиля. Один был энергично заявлен в том самом историческом «геоцентризме», против которого замышляет свою революцию Шпенглер. Со времен энциклопедистов (если не Ф. Бэкона) *всемирную* историю видят здесь не просто со своей — сегодняшней — колокольни, но еще и телеологически: вся история осваивается как *своя* (наша) история, как единая история «прогресса человеческого разума»,¹ история развития, становления современного европейского человека — в качестве человека вообще (история *человечности* Рода Человеческого²). В истории человечества трудится и прокладывает свои под-

¹ А. Тюрго в речи «Последовательные успехи человеческого разума» (1750 г.) говорил: «Нынешнее состояние вселенной, представляя одновременно все оттенки варварства и цивилизации, некоторым образом показывает нам, при одном только взгляде, следы и памятники всех шагов человеческого разума, картину всех ступеней, через которые он прошел, и историю всех эпох». См. сб.: Родоначальники позитивизма. Вып. I. Кант, Тюрго, Д'Аламбер. СПб., 1910. С. 32.

² Ср. название знаменитого труда И. Гердера «*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*» (1784—1791). См. рус. пер. А. В. Михайлова: *Гердер И. Идеи к философии истории человечества*. М., 1977. Слово *Menschheit* имеет оба значения: «человечность» и «человечество».

земные ходы один «крот» — будь это труд *духа*, по-гегелевски познающего себя, приходящего в себя, в сознание собственной всеобщности и свободы, или дух марксова *труда*, в котором человек на деле освобождает себя от исторической ограниченности, становится, так сказать, человеком *вообще*, или что-нибудь попроще, вроде «эволюции», «прогресса», «роста»...

Напротив, пафос шпенглеровского коперниканства («исторического описания фаустовского стиля») в том, чтобы освободиться от образа всемирной истории как истории *одной* (всеобщей) культуры, отпустить историю на свободу собственного бытия. Парадокс этого предприятия, однако, в том, что «коперниканская революция» в сфере истории оказывается очередным актом той исходной «коперниканской революции», в результате которой история стала историей его *cogitans*, историей роста человеческой опытности в мире и в себе самом, становления его в собственном разуме. Этот новоевропейский — научный — разум («логос» культурологии) в очередной раз обнаруживает свою всеобщность («божественную» вне- или сверх-историчность), но теперь он попадает в странное положение. Он одновременно должен мыслить свое «фаустианство» (коперниканство, картезианство и т. п.) и как черту особой исторической культуры («души»), «бесконечно далекой и чуждой» ему, подобно прочим историческим «душам» (один из «объектов» культурологии), и вместе с тем как внутреннее само-определение, как характеристику своей мета-позиции («субъект» культурологии).¹ Ведь только он — «коперниканский» разум — способен создать картину истории подлинно «фаустовского стиля»: отстраненно — объективно — научно.²

Первое требование лишает его *cogitans* его над- и все-исторической *субъектности*, способности быть не только провиденциальным «логосом» самой истории, но также и трансцендентальным логосом науки истории (и культурологии); второе требование устраняет его (историческую) особенность, т. е. возможность быть *объектом* культурологии. По отношению к природе такой раскол можно было осуществить (собственно, этим раскалывани-

¹ Здесь было бы уместно спросить также и о «позиции» моего собственного рассуждения.

² «Историческое сознание», стало быть, как бы последний жест гегелевского Духа, отстраняющегося (в качестве все еще всеобщего, научного) от самого себя (в качестве историчного) и отпускающего *историю* (а, конечно, не снова «природу») на свободу собственного бытия.

ем мира на «объект» и «субъект» природа, сушая вне и независимо от нас, впервые и учреждалась¹⁾, в применении к «духу» он приводит к парадоксам.

3.2. Res humana

Объективная реальность для *res cogitans* это, как известно, *res extensa*. Эта вещь простирается перед нами двояко: как посторонний, лишенный узнаваемости мир чистой эмпирии и как пустое пространство для идеальных объектов. Трудность исторической науки в том, что в ее *res extensa*, в самой природе исторической «вещи» по определению присутствует нечто от «когитирующего» субъекта, о нем историческая *fabula narratur*. Загвоздка гуманитарных наук в том, что их *res extensa* является *res humana*, их объект — субъект, т. е. «вещь», по определению не переводимая на цело в статус *extensa*.

Историю, впрочем, еще можно надеяться сделать наукой, рассматривая ее как «механику» (социодинамику) особых «тел», «масс» и «сил». Есть ведь не только *natura rerum*, но и *natura humana*: *nationes et gentes populi* — племена и народы. «Народы», «этноты», «государства», «формации»... — фигуры (или структуры), складывающиеся из человеческой «материи» в игре человеческих «сил». Вовсе нет необходимости редуцировать эти «человеческие вещи» к ньютоновской механике, достаточно установить какое-нибудь «фигуративное пространство» социальной физики. Собственно метафизика XVII в. менее всего была «методологией естественно-научного познания». Как и положено мета-

¹ Заметим: *теперь*, когда *весь* «современный» (новоевропейский) мир рассматривается как историчный (местный и временный), сама эта «природа» — предмет «наук о природе» — должна быть понята в качестве «физиогномической черты» все той же фаустовской души, т. е. как предмет «наук о духе». Иными словами, «науки о природе» и «науки о духе» не могут сосуществовать просто как разные науки, дисциплины или методы: или «дух» будет духом познаваемой «природы», продолжающей в человеческом роде (посредством человека) свое творчество, или эта самая «природа» будет очередным сочинением «духа», гадающего о бытии.

² Характер теоретической (научной) культурологии заранее обрисован знаменитым картезианским образом природы как механического автомата. Подобно тому как механик умеет различить за интересными и красивыми образами разных автоматических игрушек, сценок и целых театральных зрелищ сложное, но однородное маханическое нутро, так и культуролог различает за пестрой видимостью культур-автоматов единую «механику» человеческой природы.

физике, она имела в виду обоснование нового образа мысли в его логической всеобщности, онтологической полноте (истинности) и гуманитарном смысле (идея блага). Естествознание мыслилось как часть замысла, гуманитарного по цели. Дерево философии, корни которого метафизика, а ствол — физика, венчается у Декарта тремя ветвями: медициной, механикой и этикой. «Под последней, — говорит Декарт, — я разумею высочайшую и совершеннейшую науку о нравах; она предполагает полное знание других наук и есть последняя ступень к высшей мудрости». Спinoза сразу же и именует «Этикой» основополагающий метафизический трактат, в котором собирается рассматривать «человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах». По существу, проекты всех будущих гуманитарных наук — истории, лингвистики, социологии, этнографии, истории религий, наук и искусств — были созданы в те времена. Так что когда в конце XIX в. вновь возник вопрос об основаниях «наук о духе (или культуре)», он, видимо, имел иной смысл.

Дело отнюдь не в том, что за пределами сферы естественных наук как будто впервые была открыта сфера наук о «делах человеческих», потребовавшая особого методологического продумывания, — вопрос возник внутри давно уже существовавших наук о *rerum humanarum*, и все было так, словно ставит этот вопрос сам «предмет», потребовавший иных подходов к себе, иных методов. Речь шла о том существе «человеческого» в «человеческих вещах», что неуловимо маячит за их объективно (научно) уловимой «вещественностью», но методично устраняется из пространства исторических «масс» и «сил», а именно — о «непротяженной» субстанции его, субъекта, духа. «Человеческое» в «человеческих вещах» требовало, например, ввести в рассмотрение то, что Кант назвал «свободной причинностью», уловить внутреннюю связанность этих «вещей», образующую целостный мир человека, по-

¹ Декарт Р. Начала философии. Письмо автора к французскому переводчику. Цит. по изд.: Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 421.

² Спinoза Б. Этика. Предисловие к ч. 3. Цит. по изд.: Спinoза Б. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. С. 455.

³ См. об этом замечательный труд: Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Новое мировоззрение и новая теория науки. Варшава, 1910; Т. 2. Киев, 1917.

⁴ Впрочем, даже и в этом ином — антикартезианском — смысле вопрос был поставлен в ту же эпоху. Свидетельством может служить уникальный труд Дж. Вико «Основания новой науки об общей природе наций». См. рус. пер. в изд.: Л., 1940.

нять универсальную значимость исторически единственного, событийного и т. д.

Поскольку же сам дух *научности* задолго до Шпенглера уже совершил коперниканскую революцию в исторической науке и заставил отказаться от просветительского образа истории как его — этого духа — *собственной* истории, как истории единственного исторического субъекта, вопрос о неустранимой «духовности» человеческой «вещи» встал с новой и парадоксальной остротой. Если историческое бытие человека не одно-образно (на гегелевский или какой-нибудь иной манер) и не распадается на игру анонимных сил (производительных сил и интересов, оголтелых «пассионарностей», романтических воль или судеб), следует предположить *духовное* много-образие этого бытия.

Отсюда и вырастает проблема *культуры* как особого исторического мира. Она осознается как проблема особых «наук о культуре» (или культурологии), но не может быть решена в горизонте «науки», потому что затрагивает философские и культурные предопределения (начала) самого научного духа. Философски значимый парадокс «наук о духе» намечается следующим образом: дух науки задается здесь вопросом о том, что оказывается одновременно и *объективной* вещью, просто одним из *предметов* изучения — как положено, отстраненных, сущих «вне и независимо», *субстанциально* инаковых, — и *человеческой* вещью, «предметом» того же рода, что и сам дух науки. Он вынужден либо сам ограничить свою всеобщность, исторически релятивизироваться (т. е. потерять всякое значение в качестве научного), либо допустить аналогичную потенцию всеобщности для иных «духов».

Либо... занять некую промежуточную позицию в трактовке «человеческой природы», которая должна быть, разумеется, вполне человеческой, но все же достаточно *природой*, чтобы допустить к себе *постороннего* исследователя. Так научный дух и в сфере наук о культуре может, кажется, сохранить свою всеобщее-надзирательную божественность и все же не распустить свой «предмет» — целостную *гет* *humanam* — в игру фигуральных *гет* *extensarum*, если эта «вещь» будет своего рода гибридом: достаточно «духом», чтобы сохранить неделимую цельность и живую субъектность «человеческого», и достаточно «вещью», чтобы остаться в горизонте доступной изучению «природы». Ближайшим образом такая лишь *до некоторой степени* одухотворенная природа есть природа *одушевленная, жизнь*.

Дух науки может учредить науки о духе, только если дух, проявляющийся или выражающийся в «духах» изучаемых культур,

не будет духом в том же самом смысле, в каком духом (единственным, всеобщим) является он, дух науки. Для этого собственно *духовную* потенцию культуры (ее потенциальную общезначимость) следует скрыть в потемках ее *души*. Разум культуры (ее собственное *cogito*), т. е. потенцию ее изначальной и универсальной осмысленности, следует понять как тип, образ или манеру мысли, в которой сказывается лишь ее экзотическая душа. Усилие (и формы) сосредоточения историчного, человеческого бытия в универсально-значимом горизонте (в горизонте личности) следует погрузить в аморфное многообразие жизненных *переживаний*. Словом, чтобы *науки* — подчеркиваю: *науки* — о духе могли основательно существовать, они должны понять себя как *науки о душе и жизни*, в их основе должна лежать своего рода всеобщая историческая *психология*¹ или *антропо-биология*.

Интуициями философии жизни питается и пафос Шпенглера. Он строит своего рода культур-биологию, открытие *законов* которой и внушает ему пророческий энтузиазм. Пусть этой культурологии отвечает не ньютоновская (механическая) каузальность, а органицизм гетеанской сравнительной морфологии, эта «логия» строится так же, как все другие картезианские «логии» (зоология, психология, социология, этнология, наконец, культурология), — как *естество-знание*.

Речь, правда, идет о таком таинственном «естестве», как организмы исторических культур, обладающих выразительными лицами и творящими душами, но именно их таинственность, несообщимость порождающего их душевного опыта и делает их множеством изолированных и непроницаемых друг для друга экземпляров человеческой *природы*, — предметами, доступными для культурологии, дух которой объемлет их все и свободно пронизывает душу каждого. Одно есть условие другого: именно потому, что они непроницаемы друг для друга, они открыты для божественного субъекта, будто не принадлежащего ни к одной из них. Поскольку же природа здесь — *человеческая*, организм — *культура*, закон — *судьба*, научный трактат культуролога приобретает характер партитуры некой вагнерианской оратории: «Закат Западного мира».

Но это, так сказать, «хроматическая фантазия» на вполне рациональную тему: изучаемая «природа» и изучающий субъект

¹ Биография, развертываемая в портрет эпохи, описательная психология как универсализация этого опыта, направленная к созданию некой универсальной аналитической психологии, — путь, которым поначалу пошел В. Дильтей.

должны быть *субстанциально* различны, чтобы было возможно это самое *изучение*. «Душа» (человека, народа, культуры) только тогда годится для познания, когда не может конкурировать с познающим ее *субъектом* (духом) и остается в неведомых (ей, но не культур-психологу или культур-антропологу) недрах своей жизненной судьбы.

Новый оборот обсуждаемого парадокса (точнее, уклонения от него) можно сформулировать следующим образом. Сверхчеловеческий (метафизический, в данном случае метаисторический) субъект научного познания может иметь человеческое в качестве предмета познания, только опуская человеческое в природное или природообразное, туда, иначе говоря, где существует только мыслимое (познаваемое), но не мыслящее и сознающее.¹ Поскольку, например, культура «народа» определяется строем особого «психо-космо-логоса» (термин Г. Гачева), или особой «ментальностью», или коллективным бессознательным, или мифом, или какими иными силами и структурами общественного (космического, мистического...) *бытия*, определяющими формы общественного (и уж подавно личного) *сознания*, — постольку возможны разного толка *этнопсихологии*, *этнопсихоаналитика* (скажем, юнгинианского типа), *культурмифологика* (вроде лосевской), *социология культуры*, *археологика* или *эпистемологика* культуры (в духе Фуко) и т. д.²

В конце концов науки о культуре обрели, кажется, наиболее адекватную своей (научной) задаче и вместе с тем своему «пред-

¹ По известной теореме В. Витгенштейна («Логико-философский трактат», 5.632): «(«Метафизический» субъект не принадлежит (своему) миру, но он есть граница мира», иначе говоря, то, что этот мир содержит).

² Странно, что в этой сциентистской реификации человеческого бытия видят как раз преодоление гуманитаристикой XX в. рационалистических предрассудков XIX в., корнящихся в просвещенческом отождествлении сознания и разума. Это «преодоление», снабжая свои объекты глубинами бессознательного, сохраняет, однако, за собой всю полноту сознания рационально познающего субъекта (а стало быть, как задолго до М. Фуко замечал Ф. Бэкон, всю полноту *власти*). В силу такой дуалистической онтологии (раздвоения личности) парадоксальность «наук о духе» остается скрытой: субъект познания сверхкультурен, он не входит в множество (мир) культур-объектов, образуя его «границу». Если «чистый» разум, просто разум («логос» культурологии) есть разум субъекта научного (объективного) познания, то *дух* или *разум*, присущие «вещи человеческой» как *предмету* познания, может быть лишь недо-разумом («ментальностью», например, или, говоря на языке *Просвещения*, «предрассудком»). Так мы, «просвещенные мореплаватели», преодолевшие предрассудки нашего просвещения, вновь взваливаем на себя «бремя белого человека» быть разумными за всех.

мету» форму в структурной семиотике. Понятие семиотической структуры («вторичной моделирующей системы»), во-первых, ставит на место слишком темных «душ» или расплывчатых «ментальностей» определенный *идеальный объект*, допускающий точные методы исследования; во-вторых, упраздняет «материалистическую» натурализацию *базиса*, навязываемую предвзятыми учениями о «природе» человека; в-третьих, располагает точно между человеческим и природным, будучи целиком объектным и вместе с тем ни в коей мере не натуральным.¹

После сказанного нас не должно удивлять, что в этих структурах теряется «субъект», он и должен был там потеряться по условиям задачи: чтобы *res cogitata* — *вещь мыслимая* — стала *вещью протяженной* — *res extensa* (пусть теперь это условное пространство *структуры*), требуется одно: исключение из нее *ego cogitans*. (Понятно также, почему структурализм оказался наиболее успешным именно в анализе мифа). Парадоксальность ситуации стала остро осознаваться, когда структурализм (а особо, конечно, всяческие «пост-») отнесся к самому себе, попытался не только структуралистски исследовать, но и, так сказать, структуралистски *быть*. Тут познающий субъект (*ego cogitans*) и начинает игру в прятки с самим собой.

4. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПАРАДОКС

Итак, парадокс культурологии дает себя знать, когда ее исследовательский «логос» обращается к своей собственной «культуре». С одной стороны, культура, обладающая научным логосом, занимает привилегированное положение: иные культуры суть либо ступени ее развития (она, как известно, потому и способна открывать своим ключом анатомии этих «обезьян», что сама обладает анатомией человека), либо — некие организмы (ментальные, семиотические), подлежащие изучению в культурологических лабораториях.

¹ По отношению к особой культуре как историческому формообразованию или по отношению к отдельному произведению, например литературы, структурализм занимает общетеоретическую установку: речь идет не об описании этой единственной «вещи», не о выявлении ее смысла, а об установлении общих законов, «по которым строятся такие произведения, в частности данное произведение» (см.: *Тодоров Ц. Поэтика* // Сб.: Структурализм. «За» и «против». М., 1975. С. 40). Ее «предмет» — возможное произведение. «...Само введение научного подхода в любой области, — заключает Ц. Тодоров, — должно называться структурализмом» (с. 45).

С другой стороны, если сам научный «логос» под собственным божественным взглядом смиряется, положим, до «ментальности», он утрачивает вселенскую широту этого «взгляда», метаисторическое поле зрения и ниспадает в историческое существование, в котором он участвует наряду с другими «ментальностями». Но в чем же тогда сказывается сама эта *историчность*, связность исторического бытия, *соучастность*, *сообщенность*? «Ментальности», «души» культур, «моделирующие системы» ведь непроницаемы друг для друга.

Тем не менее придется вспомнить и принять в качестве необходимого условия задачи, что мы сами со всем нашим вселенским — онто-логически продуманным и мета-историческим — чистым, научным — разумом принадлежим, однако, — наряду с другими — *одному из исторических мест и времен*,¹ что всяческие «мета»- и «транс»-проекты набрасывает человек, живущий в *условиях*, в неустранимой исторической *фактичности* (и неделимой целостности) *жизни*; что именно так — каждый раз словно раз и навсегда — человек (и мы, нынешние, на равных со всеми) — соучаствует в общем историческом бытии.

Впрочем, допуская, что идеальные «выдумки», «проекты» трансценденций, эсхатологические «домыслы» суть *лишь* выражения некой самоцельной *жизни*, не упустим с самого начала принять всерьез эту странную *фантастичность* исторической «жизни» человека. Бытие или обитание в *историческом* мире отличается от жизни в *биологическом*, и отличается именно тем, что историческая (человеческая) жизнь такова, поскольку в ее существо входит *беспочвенная фантастичность*: «домысливание», «выдумывание» (в том числе и самой «почвы»), «воображение», «изобретение» (не сохранение данного, а обретение себя из не-данного). Жизнь обретает черты исторической, когда живому существу сама жизнь не в жизнь, если не делает оно себя *мостом* (по выражению Ницше) из жизни... Бог весть куда. Обитание в мире приобретает значимость исторического события каждый раз, когда происходит будто раз и навсегда, в мета-историческом горизонте²...

¹ Или, говоря на языке релятивистской физики, — абсолютность «нашего» ньютоновского (картезиански-кантианского) мира — локальна.

² О мета-историческом, эсхатологическом истоке историчности хорошо сказал Н. А. Бердяев: «Без идеи исторического завершения нет восприятия истории, потому что история по существу — эсхатологична, потому что она предполагает разрешающий конец, разрешающий исход, предполагает катастрофическое свершение, где начинается какой-то новый мир...» (Бердяев Н. А.

Именно поэтому *каждого* обитателя исторического мира в средоточии его собственного исторического бытия затрагивает (и потому вообще «интересует») *каждый* опыт бытия в этом мире. Иными словами, именно вселенский, метаисторический размах «локального» внимания есть условие бытия в *историческом* мире (иначе мы выпадем в мир квазибиологический). Но, как мы только что видели, именно этот размах и превращает других соучастников в эпизоды блужданий или ступени восхождений (стадии окультуривания, этапы детоводительства к., ступени эволюции...). Парадокс, кажется, снова назревает. Animal rationale (латинский перевод аристотелевского *zoon logon echon*) либо с позиции универсального *ratio* видит других как виды *animalitas*, либо, сам отождествляясь с *animal*, утрачивает историческое *ratio*, историческую общительность, умную открытость исторического бытия. Во всяком случае, парадоксы научной культурологии и связанная с ними критика так или иначе обращают недоуменное внимание к самому научному «логосу»: его «божественность», безусловность, надысторичность, сверхкультурность — его *чистота* — вызывают сомнение и ставятся под вопрос.

4.1. Ego vivens

Задуманная В. Дильтеем критика исторического разума не может быть простым дополнением к критике *чистого* разума. Это не просто проблема метода, дело не только в том, чтобы выработать «способ образования понятий», сообразный новому — гуманитарному — предмету.¹ Здесь ставится под вопрос сама *идея* «чистоты» (универсальности, всеобщности) чистого — естественно (по логике, а не по предмету)-научного, картезианского в философских основаниях (впрочем, также и спинозистского, и кантианского, и гегельянского...), нововременного — разума. Речь, кажется, сперва идет о новой *идее* чистого разума, — о разуме, ориентированном не на *объективное* (т. е. объективирующее) познание (природы ли, человека ли, неважно), а на... какую-то иную идею *истинности*, соответственно разумности. Тогда научный «логос» Нового времени в самом деле смог бы выйти за пределы самого себя, радикально отстраниться от себя, осознать себя как

Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Paris: YMCA-Press, 1969. С. 41—42).

¹ Как ставили вопрос неокантианцы. Ведь в «Критике чистого разума» исследуется метод не «естественно-научного образования понятий», а понятий как таковых, понятий «чистого разума», где бы и как бы он ни применялся.

«чужое». Но разве не предположим мы тогда какую-то мета-мета(и т. д.)позицию, с которой видны разные *идеи чистых разумов*?! Так не следует ли, отстраняясь от «логоса» научного познания, вернуться в ту стихию, где этот разум («логос»), как и все прочее, зарождается, в до-разумную стихию *общей* исторической жизни?

Итак, мы совершаем очередную революцию: свержаем коперниканского наблюдателя с его божественного трона, возвращаем его *cogitans* в средоточие исторической жизни человека, в его, так сказать, *ego vivens*.

1) Первично — *переживание*.¹ Это предел «возвращения» в жизнь. Переживание есть форма, в которой переживающий и переживаемое — одно. Оно непосредственно, фактично (здесь, теперь, так) и цельно (неделимо на «сферы»). Однако:

2) Переживание есть *понимающее* переживание, понимание имманентно жизни. Это значит: а) жизнь до всякого специального познания всегда уже есть *понимающая* жизнь, это *понимание*, так сказать, всегда уже случилось; б) в состав переживаемого вовлечено то, что непосредственно налицо не имеется: памятуемое, ожидаемое, предвосхищаемое, воображаемое, соображаемое...; в) переживание переживает, поскольку всегда уже *толкует* переживаемое, помещая его в контекст целого, относительно которого переживаемое есть *опыт*, позволяющий в свою очередь уяснить или перетолковать *смысл* целого: жизнь как сама себя истолковывающая заключена в герменевтический круг.

Это — дильтеевское — *понимание* сразу же намечает возможность совершенно иной, чем в научной культурологии, ориентации мысли в «науках о духе» (причем «наука» и «дух» в этом названии вынуждены будут выяснять отношения). С одной стороны, имманентное жизни понимание отличается от замкнутой в себе «ментальности», оно озадачено собой и открыто. С другой — понимание — не познание, это иное отношение мысли к мыслимому. Тут мы — понимающие историческую жизнь — остаемся в той же самой жизни, что и понимаемая нами, соучаствуем, сопонимаем. Поэтому аналитика *понимающего разума* — в отличие от *познающего разума* — в самом деле могла бы стать основанием *критики исторического разума* как новой идеи *чистого разума*.

3) Понимающее переживание находит себе *выражение*, в котором запечатлевается схваченный пониманием жизненный смысл. Историческая жизненность человека выражается в его

политических деяниях, правовых установлениях, в вероучениях, художественных произведениях, метафизических системах и теориях, этих «поэмах в понятиях» (В. Дильтей). Иными словами, — замечу заранее — в *культуре*. Но все это — идеализирующие проекции, поэтические конструкции — *выражения* понимающих переживаний жизни. Соответственно:

4) Если в формах культуры запечатлеваются (объективируются) понимания жизни, она способна и «распечатывать» их, возвращать жизнь этим формам, т. е. понимать путем сопереживания.

Не увлекающийся своей однобокой универсальностью разум (разум научного познания), а стихия исторической жизни человека — вот то *общее*, что несет в себе саму возможность исторического *общения*, взаимопонимания людей самых разных времен и народов. А стало быть, и основание «наук о духе». ¹ Только, пожалуй, уже не «наук», а «пониманий», т. е. — основание самого *понимающего бытия* в жизни как жизни *духа*.

Таким образом, парадокс культурологии разрешается вроде бы тем, что мы возвращаем оторвавшегося от жизни теоретического субъекта в первичную стихию жизни, в мир понимающих переживаний, в непосредственности которых нет, кажется, никакой (чреватой парадоксами) раздвоенности. Эта историческая жизнь не представима ни биологически, ни психологически, ни социологически, никаким иным универсально объективирующим или натурализирующим ее образом. Она есть то и так, что и как она сама понимает, переживает и выражает в собственных объективациях.

Ego vivens, «жизнь», претендует теперь на то место исторического субъекта, которое занимал, скажем, гегелевский объективный Дух. ² Впрочем, всеисторическая универсальность достигается здесь как раз за счет расплывания сосредоточенного *ego* в стихии жизни, в сплетенности *ее* переживаний, среди которых может быть, конечно, также и такое, как переживание «Я». Но и всякие «культуры» как формообразующие средоточия или хотя бы как целостные формообразования духа растворяются в общем духе исторической жизни. Мировые религии, эпохальные художественные стили, мировоззренческие доктрины, научные, этические, эстетические системы и прочие «поэмы в понятиях» — все это лишь выражения понимающих переживаний единой жизни, волнения жизненного океана, «от коего все родилось».

¹ Далее я следую схеме В. Дильтея в «Строении исторического мира в науках о духе» (*Dilthey W. Gesammelte Schriften*. Stuttgart; Göttingen, 1973. Bd VII).

¹ «Науки о духе основываются на отношении переживания, выражения и понимания» (*Dilthey W. Op. cit.* S. 131).

² В. Дильтей, как известно, многим обязан именно Гегелю.

4.2. Герменевтические круги

Присматриваясь к набросанному очерку, нетрудно заметить некое внутреннее противоборство, отличающее эту «жизнь». Кое-что в ней и противится течению, расплыванию: она живет, схватывая, постигая себя изнутри «целого» и выражая свои постижения в *вещах*: зданиях, произведениях, текстах... Конечно, схваченная, «изреченная мысль» вещей окажется «ложью», когда понимание (уже не «жизни» «вещами», а этих самых «вещей») вернет им жизненность и само вернется из метафизических постижений духа в «душевную глубину» переживаний. Но разве не понимание придает переживанию глубину? Разве не такое понимание стремится уловить и закрепить «изречение» философа или поэта? Видимо, герменевтический круг жизни, которая и понимает (осмысливает, схватывает, обретает) себя как целое в *формах культуры* — и/или (?) — превышает собственной (невыразимой, мистической и т. д.) целостностью многообразие своих (культурных) пониманий, таит в своем мирном кругообращении очередной *парадокс*. И парадокс настолько острый, что герменевтический круг разрывается, порождая в философии культуры начала прошлого века тему *трагедии культуры*.¹ Стоит поэтому внимательней продумать хотя бы некоторые странности этого герменевтического круга.

1) Понимание имманентно жизни, говорил нам Дильтей, и оно устроено герменевтично. Понимающая себя жизнь есть *круг*, центр которого — ее фактическая единичность, историческая лока-

¹ Настоятельнее и ярче других эту тему разрабатывал Г. Зиммель. И — нельзя сказать, что разрабатывал, — однако, на свой особый лад энергично сформулировал Н. А. Бердяев. См., в частности, следующие статьи Г. Зиммеля 20-х годов: «Понятие и трагедия культуры», «Кризис культуры», «Конфликт современной культуры» (Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996. С. 445—516).

Н. А. Бердяев, рассматривая культуру в эсхатологической перспективе, писал в 1916 г.: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература — неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь — неудача в творчестве любви; мораль и право — неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника — неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преображения бытия. [Культура кристаллизует человеческие неудачи. Все достижения культуры — символические, а не реалистические. В культуре достигается не познание, а символы познания, не красота, а символы красоты...]» (Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Собр. соч. Paris: YMCA-Press, 1985. Т. 2. С. 358).

лизованность, а периферия — та целостность, из которой она понимает свою фактичность. Что ограничивает эту целостность? Ничто. Что объемлет эта периферия? Все. Предельности понимание достигает в напряжении между интенцией к единичной фактичности исторического бытия и мета-интенцией к всеобщности.¹ Если круг ограничить чем-то случайным, человеческий *дух* превратится в этнический *организм*. Если, напротив, следовать только второй интенции, герменевтический круг развернется в процесс диалектически растущего обретения духовной опытности — в историю *самопознания* человека. Дильтеевский поток «жизни» логично впадет в гегелевскую феноменологию духа.

2) Герменевтический характер понимающей себя жизни означает: в той мере, в какой историческая фактичность жизни развертывает изначально присущее ей понимание себя в *горизонте* всеобщего, метаисторического (ноуменально присутствующего, мыслимого) бытия и обретает тем самым черты *мира* (т. е. целого, уже не находящегося в истории, а некоторым образом вмещающего историю в себя как свою себе историю), в той же мере само бытие *определяется* и раскрывается в фактическом опыте *этого* исторического бытия, в уникальном *смысле*. Тем самым *исторический опыт бытия* обретает одновременно и фактичную уникальность, и всемирную обще-значимость. Абсолютное, иначе говоря, исторически локально по-разному, в разном смысле абсолютно. Этим постижением историческая фактичность вырывается из *потока* исторической жизни и становится навечным откровением уникального *смысла* всеобщего бытия. Таково онтологическое основание феномена *культуры*.²

¹ Немецкий язык подарил М. Хайдеггеру слово *Da-sein* (существо человеческого бытия как *при-сутствие* — человек вполне присутствует здесь и теперь, если его здесь и теперь раскрывается как место и форма присутствия самого бытия), словно заранее подсказывающее понимание подобного герменевтического устройства человеческой жизни, собственно человеческий *тонус* которой определяется этим напряжением. См. выше статью «Dasein. Материалы к толкованию».

² Та неповторимость, необобщаемая единичность исторического события, которая и составляет основную логическую проблему исторической науки, не является неким натуральным свойством исторической фактичности, которое оставалось бы только описывать. Прежде всякого вопроса о том, как возможна историческая *наука*, стоит вопрос, как возможна сама *история*. А тут придется столкнуться с трудностью сугубо логического свойства: единичное может быть *единственным* (необобщаемым, неповторимым), только если оно сосредоточивает в своей *эпистеме* (haecceitas, как говорили схоласты) универсальное, если, иными словами, эта «точка» свертывает в себе указанный герменевтический

3) Мы уже замечали, что *понимание* и *переживание* не просто две стороны единой душевной целостности, а силовые векторы, определяющие динамику и размах герменевтического маятника понимающей жизни. И отношение здесь отнюдь не между целым и частью.¹ Понимающая *осмысленность* и ускользающая от понимания *жизненность* наполняют друг друга, но и оспаривают друг у друга главное: полноту, целостность. Всегда «частная», текущая, рассеянная по переживаниям жизнь подлежит *собираанию* (концентрации) в целое как целое *смысла*. Смысл же есть смысл, а не «факт», поскольку имеет характер горизонта, его присутствие дразняще и провокативно: это вызывающее отсутствие, пустота, требующая восполнения.² Жизнь (человеческая, историческая) всегда *есть* то, что еще только *может* быть, сбыться (или не...). Ее полнота находится в *смысле* (в мысли), поскольку предполагается, проецируется, набрасывается как некая регулятивная идея, «в свете» которой целое — «мир» — раскрывается (разрешается) в архитектонике возможных стезей постижения и достижения (мы проходим «места» М. Хайдеггера). Но... Вспомним, во-первых, что мы исходим сейчас из того, что всяческие «собираения» суть лишь *функции* Жизни. Это сама (?) жизнь (живой историчный человек, а не ego cogitans³) изобретает свой смысл: описывает, воображает, домысливает, набрасывает, сочиняет себя, порождает (создает, конституирует?) осмысливающие жизнь домыслы и — всегда превышает их своей неисповедимой бытийностью.⁴ Самая внимательная и восприимчивая вдумчивость, стремясь додумать «часть» (данную, живую) до «целого» (мира), одновременно и выдумывает, вымышляет, воображает, сочиняет. Вселенская

круг. (Герменевтический маятник, где, с одной стороны, бесконечная материя документов, а с другой — бесконечный горизонт единственного смысла). А это значит: история обретает свою историчность только в форме культуры.

¹ Это обстоятельство наводит даже на мысль, что и в школьном образе герменевтического круга, в понимании читаемого текста как движения между частью (словом, фразой) и целым (произведением) дело обстоит далеко не так просто, как кажется.

² *Смысл* текста всегда есть нечто восполняющее прочитанное, даже если прочитано все.

³ Это ведь значит «я собирающее». Ср.: «Сого и cogito находятся между собой в таком же соотношении, как ago и agito, facio и factito. Ум овладел таким глаголом, как собственно ему принадлежащим, потому что не где-то, а именно в уме происходит процесс собирания, т. е. сведения вместе, а это и называется в собственном смысле „обдумыванием“» (Аврелий Августин. Исповедь / Пер. М. Е. Сергеев. М., 1991. С. 247).

⁴ Жизнь, как нас учил Федор Михайлович, следует любить больше, чем смысл ее.

целостность смысла оказывается, грубо говоря, лишь *частной* выдумкой — метафизической *доксой* — относительно неисчерпаемой полноты и жизненности «жизни». Некоторым образом исполнившись смысла в мире, на деле раскрытом (разрешенном, изреченном) миропонимающим домыслом, «жизнь» (говоря поневоле с долей условности) замечает, что *образ* этот — *некоторый* — открывает свое — *пара-доксальное* (поскольку метафизическая «докса» объемлет *все*) — несовпадение со своей собственной — универсальной, мета-жизненной — *понятостью*, чувствует, что в сокровенной (неизреченной) полноте своей *жизненности* она превышает открытую полноту *смысла*. Или... — в глубине неизреченного смысла превышает мнимую фактичность жизни?..

...Словом, в мирной герменевтике *понимающей себя жизни* скрывается парадокс радикальной само-несовместимости: всякое отнесение жизнью себя к себе в целом (собираение) приводит к исключению жизни из себя в *этом* целом, она словно переливается через свой метафизический край. Парадокс сказывается также в том, что в форме метафизики понимающая *мысль* принимает вид уже не мысли, а самого *естества* — естественного устройства (или божественного установления) жизни; напротив, *жизненность* все еще живой жизни (субъекта своих метафизических предикатов) либо уходит под эту метафизическую почву, либо воспаряет над ней, принимая вид абстрактных, отвлеченных — беспочвенных — умствований.

Хочется думать, что теперь яснее обрисовываются и два способа, которыми рассчитывают избежать парадокса: мета-физический и — положим — мета-смысловой. Первый стремится окончательно (онтологически) утвердить некий *смысл* в качестве божественной мета-позиции, надстраивая по ту сторону (*мета*) «здешнего», «физического» мира еще один мир — «тамошний», исполняющий неполноту первого. Нынче, правда, такое метафизическое домостроительство подвергнуто основательной деконструкции. Второй же прием до сих пор в ходу. Здесь сама «жизнь» норовит занять мета-позицию по отношению ко всем своим смысловым мирам. В культурологии происходит «переоценка ценностей»: историческая *жизнь*, бывшая объектом (пусть и в форме ментальных организмов) в метаисторическом поле зрения познающего (коперникански-картезианского) субъекта, сама занимает место этого метаисторического «субъекта», только теперь *иррационального* (досмыслового,¹ квазиприродного — как *воля к*

¹ Для философии жизни, конечно, сверхсмыслового.

могуществу, рост производительных сил, либидо или еще какая-нибудь «материалистическая» сила). В метаисторическом поле жизненного «субъекта» все исторические смысловые миры окажутся только типами мировоззрений, идеологиями, эпохальными метафизиками или эпохами метафизики...

Но «смысл» ли воздвигается над «жизнью» в качестве ее «господина», или, наоборот, «жизнь» утверждается в качестве универсального подлежащего (субъекта) своих культурных сказуемых (органов, орудий усиления своей жизненности, воли к воле), не меняется метафизическая схема бегства от парадоксального разбегания герменевтического круга за пределы самого себя.¹

Но направления этих «бегств» указывают те за-предельности, что превращают размах герменевтического маятника в парадоксальное забрасывание «жизни» за пределы ее мира с его целокупным метафизически выверенным смыслом (и отвечающим этому смыслу образом личностного бытия)... — или — в парадоксальное заглядывание мыслью за пределы жизненного мира. Впрочем, и определиться (определить себя) в качестве мира (целого) мир может только таким заглядыванием за собственные (уже, казалось бы, и без того мета-физические) пределы, за край света. А там ведь что? — Поток исторической жизни, смывающий всякий смысл? Или ничто? Ничто, кроме тьмы непонимания и бессмыслицы (или — пустых выдумок, фантазий...).

Но бессмыслица или выдумка — не ничто. Это может быть и другой мир, мир другого смысла.

Тут герменевтический круг обрывается парадоксом: исторические жизненные миры, герменевтически развертывающие свое мирозерцание до исключаяющей друг друга метафизической универсальности и философской общезначимости, на этой грани и сообщены друг другу. Продумывая историчность философии, В. Дильтей не уклонялся от парадоксальной остроты вопроса: как историческая изменчивость и типологическое многообразие мирозерцаний совместимы с универсальной общезначимостью их философских обоснований? В поздней работе «Сущность философии» (1907 г.) он тщательно разобрал этот вопрос. «...От гигантской работы метафизического духа, — писал он здесь, — остается историческое сознание (...)» Последним словом духа является не относительность всякого мировоззрения, а собственный суверенитет по отношению к каждому из них и позитивное сознание этого, — подобно тому как в цепи различ-

ных способов отношения духа для нас остается одна реальность мира, а прочные типы мирозерцания являются выражением многосложности мира».¹

5. ГЕРМЕНЕВТИКА НЕПОНИМАНИЯ

В заключение наметчу вкратце еще один оборот герменевтического парадокса. Он свойствен скорее герменевтической культурологии в узком смысле слова и, пожалуй, настоятельнее иных требует ее переосмысления. В герменевтике «логос» культурологии не свертывает — с позиции трансцендентального субъекта — культуру в предмет познания. Он мыслится в модусе того же понимания, что имманентно понимаемой — и себя всегда уже понимающей — жизни. Культура — это то, в чем находит себе выражение понимающая жизнь, и дело идет о том, как понять это выражение, иначе говоря, как продолжить и самим войти в эту вековую жизнь — игру и муку — человеческого понимания.

Как известно, герменевтика была поначалу чем-то сугубо служебным: искусством, методологией толкования текстов (выражений). Развернутая в культурологию герменевтика ставит вопрос не просто об историческом контексте (в отличие от критики источников в исторической науке), не просто о смысловой аутентичности (в отличие от экзегетики), а о том, как понять особое, иное (чем свойственное мне, понимающему) понимание, возможно нашедшее себе выражение в тексте. Таящийся тут парадокс можно выразить одним афоризмом Фридриха Шлегеля: «Чтобы понять какого-либо автора, надо сначала быть умнее, чем он, затем быть столь же умным и, наконец, таким же глупым, как он...».²

Что значит быть умнее, мы уже знаем: сама культурология возможна, кажется, лишь там, где относительно исторического достигается метаисторическая («божественная» или истинно человеческая) позиция, с которой виден механизм порождения «текстов». Ученый не станет верить на слово историческим свидетельствам. В том, что люди думали, они думают и говорят, для аналитической проницательности культуролога сказываются известные только

¹ Дильтей В. Сущность философии. М., 2001. С. 124.

² Schlegel F. Schriften und Fragmente / Hrsg. von E. Behler. S. 158. Цит. по: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 667, прим. 43. Правда, как следует из продолжения оборванной мною фразы, Шлегель имеет здесь в виду вещь менее парадоксальную: следует-де понять не только, «что хотел сказать автор», но и что заставило его заблудиться. Я же намерен взять всерьез эту «глупость».

¹ Соответственно выхода за рамки герменевтической идеи.

ему социальные конструкции, ментальности, архетипы, эпистемические структуры... *Тексты* (в широком смысле) суть лишь превращенные формы некой исторической «болезни» (произведения культуры *расшифровываются* как симптомы социо-психологического невроза)¹ или семиотические системы, служащие функционированию сообщества (произведения культуры подлежат расшифровке как кодификация этого функционирования).

Второй шаг — идея собственно герменевтики. Мы возвращаемся в историю, к нашему брату, человеку, ставим наш ум вместе с его «божественной» мета-позицией на одну доску с другими умами (как-то по-своему тоже ведь претендующими на касательство *истины*), находим в его претензиях, достижениях и фантазиях особое *выражение* того общего понимания, которым и в котором мы заранее — как люди — сообщены в истории.

Парадокс герменевтической культурологии острее всего скажется в ее замысле понять некую — историческую или современную — культуру *изнутри*, в ее *собственном* понимании (уме). Отсюда вырастает и основная проблема: как вообще возможно понимание *другого*. Если, по слову поэта, другому не понять меня, то ведь и мне — другого. Но в проблеме понимания другого можно усмотреть вопрос и более острый: почему, в каком смысле вообще возможен *другой*, что это такое?

Если у «меня» с «другим» может найтись общий язык, поскольку мы принадлежим общей *культуре* и в ней — *свои*, то как возможно понимание другой, «чужой» культуры. Я бы сказал, что эпохальное открытие герменевтической культурологии состояло не столько в опытах ответа на этот вопрос, сколько в *допущении* самого феномена «чужая культура». В простом предположении возможности непонятной нам «вселенной» понимания (а если это непонятное понимание не достигает в себе всеобщего, метафизически значимого размаха, его непонятность мнимая) наше собственное понимание обретает место, откуда может заметить само себя, собственную *культуру*, культурную (исторически особую) природу *естественного света* своего метаисторического миро-

¹ Ср. исходный тезис марксистской историософии: «Люди до сих пор всегда создавали себе ложные представления о себе самих, о том, что они есть или чем должны быть» (Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966. С. 15).

«Судить о действительном содержании эпохи на основании этих фантастических представлений нельзя, как нельзя судить о болезни по сознанию больного» (Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Вступит. ст. М. А. Лифшица. Л., 1940. С. III).

понимания. Это возможно только в герменевтике «непонимания», герменевтика имманентно понимающей себя жизни остается замкнутой в себе. Ведь, говоря о жизненном миропонимании, она имеет в виду не представления и суждения, образуемые нами *о* мире задним числом, а понимание имманентное, заранее *образующее нас* в качестве определенным образом понимающих себя, мир, историю, богов...

Вопрос о понимании чужой культуры есть, стало быть, вопрос о том, как возможно нам — изнутри *нашей* культуры, нашего миропонимания — понять мир, *целиком* охваченный иным — *своим* — пониманием: чуждым, странным... Мы ведь, поскольку понимаем, думаем, что понимаем вообще, а не «по-нашему». Значит ли это, что либо «чужое», либо «наше» есть форма *непонимания*, недо-разумения, предрассудка?

Только вдумываясь в эту герменевтическую проблему, мы впервые выявляем то, что можно назвать *культурообразующей границей*. Очень важно уяснить, что не наличность чужой культуры задает эту задачу, напротив: только (герменевтически) допустив возможность *целиком* («внутренне») иного образа понимания, мы впервые допускаем (конституируем) этот феномен: *чужая культура*. Парадокс: культура может быть чужой только *вместе с* (на том же месте, на границе..., как внутреннее определение) *нашей*.¹

Ближайший выход из парадокса (= второй шаг: понять другого как столь же умного) таков: эпохальные или вселенски значимые *культуры*, иначе говоря, формы, в которых находит себе выражение некий целостный образ понимающего переживания мира (смысла), способны к взаимопониманию, к пониманию друг друга «изнутри», поскольку (1) это «нутро» одно и (2) оно выражается каждый *раз* по-разному, нигде не выражаясь *собственно*. Оно *само собой* остается *невыразимым*, но лишь по-разному *символизируемым* другим. Культуры символически соответствуют друг другу. *Инаковые культуры внутренне* сообщены друг другу, поскольку суть *ино-сказания* того же Самого, того Самого.² Это каждый раз новое возвращение того же самого.

¹ Если феномен *чужой культуры* имеет серьезный смысл, то (1) ее нельзя *усвоить* (= познать, = упразднить в качестве иной) и (2) в нее бессмысленно *вчувствоваться* (= упраздниться в качестве другого, понимающего). Понимание иного как иного предполагает оба движения: усвоение и самоотчуждение. Понять чужое как чужое свое можно, лишь открыв чужое в своем своем. Только эта дву-субъектность есть условие и сама форма понимания иного. Подробнее см.: Библер В. С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 207—243.

² Das Selbe Хайдеггера или $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ — *самое само* — Платона.

Поэзия, говорящая так, что в ней выразительней всего сказывается эта неизреченность, кажется поэтому сущностной формой всех выразительных форм.¹ Более того, есть, собственно, *одна* поэзия и даже *один* Поэт. Но не только все поэты и поэзии исходят из одним источником, тем же *самым* источником исходят и иные искусства, а также философии, религии. Все это историческая радуга, образуемая одним источником света... Изнутри-понимание иного мира (равно как и своего собственного) требует восхождения к этому источнику, улавливание — сквозь символический лес культур — его творящих энергий.²

Но следующий намек Ф. Шлегеля (= третий шаг: понять другого — значит войти в мир его *глупости*) вводит в неразрешимое уже средоточие парадокса. *Глупость* — не недоразумение. Это глухота, неспособность понять, тупое упрямство, раздражающее упорствование в непонимании. Упорствование в нежелании встраиваться в (мое) *общее* понимание: ни в качестве «превращенной формы», ни в качестве предрассудка, ступени в развитии самопознания или символической формы того же самого.

Сопротивление, упорство — свойство материи, в данном случае материи культуры — в частности, сопротивление *буквы* толкующему, понимающему ее *духу*.

Разумеется, это не так: материя, мертвая буква ничему сопротивляться не может. Живую силу сопротивления придает букве (и материи вообще) дух, который можно было бы здесь назвать духом буквализма: упорное, воспитанное и этосом научной объективности, и искусством герменевтики стремление *понимающего* понять слова, тексты, произведения и сами вещи культуры, так сказать, в оригинале, в их *собственном* смысле, а не в нейтральной среде (словарных) *значений*, усредненность которых принимают за универсальность, но также и не в некоем универсальном *духе*, носителе значений *как таковых*. «Философскому» стремлению к пониманию (*что*) сопротивляется «филология», внима-

¹ Поэзия, говорит В. Дильтей, это «инструмент оценки жизни..., который лучше приспособлен к изъяснению бездонных глубин опыта, чем всякое рациональное исследование или истолкование» (*Dilthey W. Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie* // Dilthey. GW, V. Leipzig; Berlin, 1924. S. 144).

² Такова, в частности, герменевтическая метафизика культуры русского символизма. Великолепные образцы и вселенские замыслы символистской культурософии явлены в творчестве Андрея Белого, Вячеслава Иванова, о. Павла Флоренского.

ние к слову (*как*).¹ Филологическая внимательность понимания питается подозрением, что «как» проникает в самую сердцевину «что».

Если сложившееся понимание (интерпретация) текста утверждается его переводом, «филологическое» (буквалистское) понимание вновь возвращает слово автору (оригиналу). Но тем самым оно *оспаривает* сложившееся понимание. Оно требует понимать слово не как *симптом* и не как *символ*, а как безусловно *собственное, авторское, персональное* слово. Можно сказать, задача филологической интенции понимания в том, чтобы восстанавливать *непереводимость* любого текста.

Приведу пример, значимый в разных отношениях. Аристотель определяет *омонимию* следующим образом: «Ὀμώνυμα λέγεται ὅν ὁνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἑτέρος» — «Омонимии (одноименными) называются такие (вещи), имя которых одно общее, а соответствующий этому имени *логос тес усиас* разный» (Cat. 1, 1a). Вот это выражение «логос тес усиас», с одной стороны, поясняет, (1) почему всякий перевод «имен» неизбежно втягивает в работу понимания («логос») самих вещей («усиас»), (2) почему игнорирование *особого* «логоса» (логики понимания), скрытого в инокультурном слове и определяющего существенный *смысл* того, что именем называется, приводит к *омонимическим* ошибкам в переводе,² с другой же стороны, демонстрирует смысл *непереводимости*. Само это выражение столь глубоко коренится в греческом «логосе» вообще и в аристотелевском *особо*, что понимание его невозможно без понимания всего этого «контекста», а перевод должен сначала *перевести* греческий «логос» в «логос» нашего (?) понимания.³ При этом может случиться даже так, что один «логос» вообще не обнаруживает ту «усию», которую ясно различает и именуется другой. Словом, задача такого — *логического* — перевода уже не филологическая, а философская.

Как видим, *непереводимость* весьма агрессивна: слово остается словом, вроде бы обращенным к нам, имеющим что-то сообщ-

¹ Кавычки подчеркивают сугубую условность здесь этих славных имен и самого их противопоставления. Ведь слово на то и слово, что хочет быть понято, а понимание происходит во внимании сказанному.

² Что касается перевода «речь о сущности», принятого в изд.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 53, — то ошибка здесь просто грамматическая.

³ Чтобы случаем не перевести «косу», атрибут девушки, в «косу», атрибут смерти. А ведь что-то именно в этом роде происходит, когда мы переводим, например, греческую «физио-логию» в нашу «натур-философию».

шить, ждущим понимания, и... это понимание вновь и вновь оспаривает. Более того, мы заметили, что всякий перевод есть перевод не просто на наш язык, но на язык наших *понятий*. Соответственно непереводаемость может означать непригодность наших понятий, вообще «значимостей» нашего «жизненного мира», образующих его осмысленность, умность. Все это словно ставится под вопрос непроницаемой для нашего ума «глупостью» иной культуры. Парадокс (не)понимания чужой культуры, парадокс ее *непереводимости* на понятия нашего понимания, следовательно, таков: культуролог *понимает* чужую культуру ровно в той мере, в какой обнаруживает ее чуждость тому самому *логосу*, которым стремится ее понять. Но это возможно только в том случае, если внутреннее бытие иной культуры определяется — хотя бы в возможности — *своим* «логосом», для которого «наш» оказывается чужим. Возможность же понимания иного «логоса» предполагает способность поставить под вопрос «логос» собственного понимания, более того — всю онто-логику понимания собственного *жизненного мира* в целом.

Чуждость чужого обнаруживается не в иносказании того же смысла (пусть несказуемого), а в сказывании *бессмыслицы*, того, в чем смысла (кажется) нет и что заставляет спросить: «В каком смысле тут вообще можно говорить о смысле?» Задав этот вопрос, мы имеем шанс заметить, что и мы сами, может быть, понимаем и говорим не «вообще», а «в смысле» и что определенная *форма* смысла («логос») определяет (ограничивает) и нашу способность понимать, делает нас также и *неспособными* понять. Культурно иное лежит за границами того мира, который определен границами осмысленности (за ними, следовательно, возможна только *бессмыслица*). Именно метафизическая основательность смысла делает понимание *основательно* непонимающим.

Это означает только одно: наш универсальный ум (философски, метафизически — всячески — обоснованный образ, «логос» понимания) сам оказывается глухим к другому (глупым) ровно в меру своей *универсальности*, т. е. предположенной и даже порою кажущейся доказанной *орто-доксальности*. Именно по отношению к этой универсальной орто-доксальности миропонимания (внутреннего, культурного, а не доктринального) иная культура *пара-доксальна*, поскольку тоже есть целостная форма миропонимания со своей «ортотес»-правотой. Речь идет не о разных пониманиях общего мира — различно то самое, чем мир разрешается (понимается) как мир, различен тот *свет*, в котором могут встретиться умозрение и умозримое.

Но если невозможно *ортодоксальное* понимание (взаимопонимание) путем исправления обоюдной ментальной глупости (сомнительных мнений) достоверной правильностью онтологически выверенной истины (ведь различается само выверяющее и удостоверяющее), быть может, допустимо некое *парадоксальное* понимание. И кажется, мы в состоянии даже наметить, где и как оно возможно. Там, видимо, где зарыты основания нашей собственной эпохальной *глупости*, а именно в метафизических (априорных) основаниях нашего понимания, в онто-логике, определяющей его «ортотес» (правильность).

2001 г.

В результате многолетней работы культурологического семинара «Архэ», где с разных сторон и на разном материале обсуждались, продумывались и развивались идеи философской диалогии, выдвинутые В. С. Библером, возник замысел своего рода словаря основных понятий и терминов онтологической диалогии культуры, при жизни В. С. Библера, увы, не осуществленный.

В 2002 г. мне было предложено принять участие в работе над концептуальной энциклопедией по культурологии, составлявшейся Институтом культурологии РФ. Ниже следуют тексты, предназначенные для этой энциклопедии. Они написаны в жанре словарных статей, стремятся дать по возможности точные определения некоторых из важнейших понятий диалогии и поэтому близко держатся текстов В. С. Библера. Стремление к точности в передаче понятий требует, однако, адекватной работы понимания, а понимать (или не понимать) может только автор. Все толкование поэтому — исключительно на моей ответственности.

Статьи базируются прежде всего на следующих трудах В. С. Библера: «От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век» (М., 1991); «На гранях логики культуры. Книга избранных очерков» (М., 1997); «Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры» (М., 1991); «Замыслы» (М., 2002).

1. ДИАЛОГИКА КУЛЬТУРЫ

1.1. Предварительные отграничения

1.1.1. Диалогика культуры не является культурологией в смысле особой *научной* дисциплины, *предметом* исследования которой будет нечто такое, как *культура*. С одной стороны, сам научный разум (чистый, всеобщий), ведущий исследования, рас-

сматривается как формация мысли (онто-логика), свойственная особой *культуре*, а именно культуре Нового времени; с другой — в образе мысли, свойственном иной культуре, усматривается аналогичная интенция к всеобщности, к онто-логически укорененной разумности. В этом смысле мы говорим о разных *логических* (т. е. претендующих на универсальность) *культурах* мысли (сознания, воображения, переживания...), конституирующих культуры как онтологически укорененные смысловые миры, между которыми возможны только *диалогические* отношения (а вовсе не отношения исследующего субъекта и исследуемого объекта).

1.1.2. Диалогика культуры, понятая в качестве *философии* культуры, не есть частный раздел философии, это не некая философия, *примененная* к культуре как особой исторической (или духовной) реальности. Речь идет о философии как таковой (первой). Предполагается, что в XX в. происходит эпохальный сдвиг в философском самосознании: философия, в XVII в. развернувшая мир в горизонте научного познания и с тех пор понимавшая себя преимущественно как *наукоучение*, или *гносео-логику*, смещает свое внимание в сферу культуры, осознаваемой как со-бытие, со-временность разных (возможных) культурных миров (скрещение разных онтологических горизонтов или, если угодно, встреча разных «трансцендентальных субъектов»). Вопросы, встающие именно здесь, на этом «скрещении», сосредоточивают в себе философски значимую радикальность. Диалогика культуры переосмысливает поэтому философию как таковую, преобразует ее из *наукоучения* в *логику культуры*, из формы *натурологической гносео-логики* в форму *онтологической культурологической логики*.

1.1.3. Культура в контексте диалогической культурологии есть прежде всего философская проблема, иначе говоря, она осознается не только как специфическая проблема «наук о культуре», но изначально — как глубинная тема современности. В XX в. феномен культуры (в обыденном его понимании и в глубинном смысле) все более сдвигается в центр, в средоточие человеческого бытия, пронизывает (знает сам человек об этом или нет...) все решающие события жизни и сознания. Тем самым феномен культуры именно в XX в. (особенно в его первые десятилетия и в последние годы) впервые может быть понят в действительной всеобщности, как основной предмет философского размышления. В перипетиях бытия XX в., в онтологизации и все нарастающей общезначимости смыслов разных культур назревает особый тип сознания человека нашего времени. В интенциях и напряжениях этого нового типа сознания (сознания своего бытия, бытия мира,

своего со-бытия с другими людьми и миром) формируется новый тип мышления, новая его устремленность, складывается Разум культуры. Диалогическая идея культуры обретается, стало быть, в далеких замыслах, еле уловимых интенциях, маловероятных возможностях современной культуры, она добывается из (возможно-го) *будущего* и там, в будущем, открывает *бывшие* (и наличные) культуры как *настоящие*: состоятельные, насыщенные, способные расти *смыслы бытия*.

1.2. Исходные определения

1.2.1. Культура как феномен

а) Мы рассматриваем некий круг (целостность) явлений, за которым издавна — и в массовом сознании, и в науке — закрепилось понятие «культура». Это — своеобразная *целостность* произведений искусства, философии, теоретической мысли, запечатленных, общезначимых событий нравственной или религиозной жизни.

б) *Произведение*. Созданная человеком вещь становится вещью культуры, когда она внутренне адресована всем (как сигнал SOS, как бутылка с запиской, брошенная в океан). Культура — не отложения бывшего, а послания будущему. Это моя жизнь, мой духовный мир, отделенный от меня, транслированный в *произведение* и могущий существовать (больше того, ориентированный на то, чтобы существовать) после моей физической смерти (соответственно после «физической смерти» данной цивилизации) в ином мире, в живой жизни людей последующих эпох и иных устремлений. Это *производящее произведение* (forma formans). Отвечая на вопрос «что есть культура?», мы всегда — до конца сознавая это или нет — отвечаем на другой вопрос: «В какой форме могут существовать (и развивать себя) мой дух, плоть, общение, насыщенная (в моей жизни) жизнь близких людей после моей (моей цивилизации) гибели?». Ответ — в форме культуры.

в) *Пограничность*. Культура не только понимается, но и возникает (как культура) в попытках ответить (и самому себе, своими деяниями и творениями) на вопрос о рукотворных формах «потустороннего бытия», бытия в других мирах, в иных, отстраненных, остранных, заранее воображенных культурах. Каждая культура есть некий «двуликий Янус». Ее лицо столь же напряженно обращено к иной, возможной культуре, к своему бытию в иных мирах, сколь и внутрь, в глубь себя, в стремлении раскрыть и восполнить свое бытие, будто заранее отвечая иным смыслам. В этом — двоя-

ком — смысле культура существенно *погранична*, она не то, что «внутри» (эпохи, цивилизации), а то, что на границе с другой культурой.

г) *Горизонт личности*. В культуре возникает решающее, заторможенное и замкнутое во плоти произведений несовпадение автора (индивида) с самим собой. Все мое сознание преобразается этой обращенностью «извне» — «в меня» моего другого Я, моего насущного слушателя (читателя, зрителя), отдаленного (во всяком случае, по замыслу) в вечность. Это несовпадение, эта возможность видеть «со стороны» мое собственное бытие, как бы уже завершённое и отдаленное от меня в произведении, — это и есть изначальное основание идеи *личности*. Личность — та перспектива индивида, где скрещиваются разные смысловые горизонты, источник возможности *перерешить* свою, уже предопределенную «бытием» — общественным (традиции, нормы, законы — среда) или индивидуальным (привычки, характер, психология) — судьбу. Итак, индивид в горизонте культуры — это индивид в горизонте личности.

1.3. Тройное определение культуры

Описав, *что*, собственно, имеется в виду, когда мы говорим о культуре, можно выдвинуть *три* ее аналитических определения, ведущих от уяснения сути феномена культуры к ответу на вопрос: «Как возможна культура?». Каждое из этих трех осмыслений культуры единственно и всеобщее, оно вбирает в себя все признаки и феномены культуры. Речь идет лишь о трех осмыслениях этой целостной, неделимой культуры в жизни и сознании человека.

1.3.1. Первое определение лишь фокусирует тот образ культуры, что был намечен выше: культура есть форма одновременного бытия и общения людей различных — прошлых, настоящих и будущих — культур, форма диалога и взаимопорождения этих культур в точке (на границе, в скрещении горизонтов, в начале-начинании) их общения. Время такого общения — настоящее; конкретная форма такого общения, со-бытия (и взаимопорождения) прошлых, настоящих и будущих культур — это форма (событие) произведения; произведение — форма общения индивидов в горизонте общения личностей, форма общения личностей как (потенциально) различных культур.

1.3.2. Второе определение. Культура — это форма *самодетерминации* индивида в горизонте личности, форма самодетермина-

ции жизни, сознания, мышления; то есть культура — это форма свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании ее исторической и всеобщей ответственности.

Произведения, орудия культуры — это действенный и вещественный образ само-определения человека в смысле и существе бытия, собственного и несобственного. Они изобретены и устроены человеком так, чтобы *отражать* (как отражают атаку), преломлять, преобразовывать все мощные силы детерминации извне (и изнутри ...), усиливать слабые возможности ответственной само-бытийности, призванной быть единственным раз единственным *тобой* — *вопреки* роковым преддрешенностям давнопрошедших исторических времен (*Plusquamperfectum*), вопреки демолическому могуществу социальных идолов, вопреки каким-нибудь вовсе неведомым космическим влияниям, генетическим и прочим сверх-, под-, бес-сознательным обреченностям. Ничто не господствует над человеком без его тайного творческого согласия, не будучи им мечтательно, расчетливо, самозабвенно сочиненным. Вещи культуры — поэтические, теоретические, философские... — суть орудия опаматования в этом самозабвении.

Культура как целостный феномен сочиняющего изобретения человеком собственного бытия подобна своего рода пирамидальной линзе, вживленной своим острием в хрусталик нашего духовного зрения. Основание этой пирамиды — *самоустремленность* (самоотнесенность) человеческого бытия. На этом живом основании вырастают сходящиеся к вершине пирамиды грани культуры. Эти грани — философия, теория, искусство, нравственность... Только сходясь в «вершину» само-изобретения бытия, эти грани обретают смысл культуры. В таком понимании культура — не пыльное хранилище неких «ценностей», подлежащих культурологической инвентаризации, не инструментарий окультуривания «других» — как традиции, мировоззрения, идеи, образцы, принципы, законы, нормы... Все это лишь способы использования и функционирования культурных вещей в структурах наличных социальных систем. Но собственный смысл эти вещи открывают в средоточии культуры, где они обращены на себя как всеобщие (зачастую виртуальные) интенции самоустремления, самовопрошания человека, как опыты возвращения к началам-начинаниям и производящим источникам бытия.

В *искусстве* человек, обреченный всей своей чувствующей плотью и душой встраиваться в наличные формы восприятия, воображения, эмоциональной интонированности, свободно заново формирует культурную физиологию своей восприимчивости

(слух, зрение, кинестезию...), заново складывает эстетическую плоть и духовный смысл человеческого общения (автор — читатель; Я — другое Я — Ты). Им складываются и в нем — через века — общаются «малые группы» индивидов, живущих, погибающих, воскресающих в горизонте личности.

В *философии* мышление преодолевает инерцию «продолжения» и «наращения» логических цепочек — от поколения к поколению — и возвращается к исходным началам мысли, тем началам, когда бытие мыслится как возможное; мысль предполагается в своем изначальном самообосновании. Силой философии человек каждый раз распахивает свой мир неведомому бытию и снова восходит к истоку и исходу целостного доисторического бытия мира и своего собственного бытия. Сопряжение таких индивидуально-всеобщих начал (а не продолжений) мысли и бытия формирует реальную изначальную свободу общения и диалога насущных друг другу смыслов бытия — диалог культур.

В *нравственности* традиционные, общепринятые, писанные и неписанные заповеди, нормы, императивы *морали* «подвешиваются» (говоря языком Киркегора) в трагически сгущенной атмосфере уникального «казуса», перипетии, где индивид, словно в первый раз совершающий *поступок*, оказывается — как новый Адам (новый Эдип, новый Гамлет...) — единственным автором своей — и *всеобщей* — ответственности. Здесь — перед необходимостью *первого* хода, поступка — он вступает в *нравственное* общение с индивидами иных «нравов» (этосов, норм, конфессий, эпох): мы сообщники в преступлении поступка.

В *теоретической мысли* решительный сдвиг обусловлен способностью теоретической системы углубиться в «кризис оснований», поставить под вопрос основополагающие понятия, исходные определения и аксиоматические очевидности. В этой точке даже естественнонаучная мысль обнаруживает себя как форму культуры, как *особую* культуру теоретизирования (т. е. развертывания горизонта всеобщности), неявно всегда уже находившуюся в диалоге с другими возможными культурами теоретического.

Как функции и сферы цивилизации эти грани расходятся, как обращенные в себя формы культуры они сходятся, фокусируются на острие, в вершине культурной линзы. Эта вершина — точечный акт свободного самоопределения, воспламененный собранностью всех этих граней в неделимую точку и уникальный для каждого индивида.

Итак, в *антропологическом основании* идеи культуры лежит идея человеческого бытия как бытия *самоустремленного*. Челове-

ческий «эстетизм», его чувственная плоть *эстетична*: в его зрение, слух, осязание встроены вторые, обращенные к первым, восприятия: зрение зрения (начало живописи), слух слуха (начало музыки) и т. д. В человеческую жизнедеятельность встроены изобретающие ее «искусства». Человек в своем бытии отнесен к бытию, т. е. вынесен за его пределы, благодаря чему он и есть существо *онтологически* сознающее и мыслящее. Самоустремленность человеческого бытия детерминирует... *свободу* человека по отношению к формам и силам всегда уже наличного, состоявшегося, случившегося (и случайного) бытия, предопределяет принципиальную нетождественность человека его собственным орудиям (органам), целям, формам мысли и общения. Все это, разумеется, лишь онтологическая возможность, которая есть, следовательно, также и возможность этой возможностью (быть человеком) не воспользоваться.

1.3.3. Третье определение (осмысление) все той же культуры. Этот смысл — «мир впервые...». Культура в своих произведениях позволяет нам — автору и соавтору (читателю, зрителю, слушателю) — как бы заново порождать мир, бытие предметов, людей, свое собственное бытие из плоскости полотна, хаоса красок, ритмов стиха, философских начал, мгновений нравственного катарсиса.

В произведении культуры производится, собственно, *возможность* произведения, начинание, преодоление, решение. Тайна явления слова из немоты или невнятицы внутренней речи, мысли из глубин ее собственной темноты, космоса из хаоса, творения из замысла... Поэтому присутствие в нем «материи», «сырья», «сора», «ничто» (или «сверхчто») — необходимо. Именно поэтому в произведениях культуры этот впервые творимый мир с особой несомненностью воспринимается в его извечной, независимой от меня абсолютной самобытности, только улавливаемой, трудно угадываемой, мимолетно останавливаемой на моем полотне, в краске, в ритме, в мысли.

Именно этот смысл культуры — ключевой в «собственной» культуре XX в. и исходный для развиваемой философии культуры. Культура XX в. в собственном своем определении есть культура начинания культуры из хаоса современного бытия, причем в ситуации торможения в этом начале, постоянного возвращения к началу с мучительным осознанием своей личной ответственности за культуру, за историю, за нравственность, вот сейчас, в этот момент возникающие впервые (или — обреченные никогда не возникнуть).

2. ИСТОРИО-ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ

2.1. Два образа исторической связи: наука и искусство

В истории человеческого духа есть два типа исторической наследственности. Один укладывается в схематизм восхождения по лестнице прогресса, или пусть даже мягче: развития. Так, в идее образования, в движении по схематизму роста научного знания (т. е. по схеме развития науки, взятой изолированно и понятой как всеобщий образец) каждая следующая ступень выше предыдущей, вбирает ее в себя, развивает все положительное, что было достигнуто на той ступеньке, которую уже прошел наш ум (все глубже проникая в единственную истину), наше воображение, наше господство над силами природы, формы общественной жизни (восходя к настоящей — человеческой — формации, оставляя внизу отчужденные, превращенные формы, до- и пред-историческое бытие человека). В этом восхождении все предшествующее — опровергнутые или исправленные знания, превзойденная техника, пережившие себя формации — не исчезает в никуда, оно уплотняется, снимается, теряет свое собственное бытие в знании и умении вышнем, более развитом, сложном, истинном. Образованный человек тот, кто сумел перемотать в свой ум и в свое умение все то, что достигнуто на пройденных ступенях, причем перемотать в единственно возможном виде: в той самой уплотненности, снятости, упрощенности, что лучше всего реализуется в последнем слове Учебника (иначе всего не освоить!).

Так схематизируется история как история *образования*. Историология такого (само)образования духа развернута Гегелем как история самопознания и Шеллингом как история самооткровения.

Культура строится и развивается совсем по-другому, по противоположному схематизму. Здесь возможно оттолкнуться от одного особенного феномена.

Существует одна сфера человеческих свершений, что никак не укладывается в схематизм восхождения. Эта сфера — искусство. Во-первых, здесь нельзя сказать, что, допустим, Софокл «снят» Шекспиром, что подлинник Пикассо «снял» и потому сделал ненужным подлинник (обязательно подлинник) Рембрандта. Даже резче: здесь не только Шекспир невозможен без Софокла или Брехт без Шекспира, без внутренней переклички, отталкивания, переосмысления, но обязательно и обратно — Софокл невозможен без Шекспира: Софокл иначе и более уникально понимается в сопряжении с Шекспиром. В искусстве «раньше» и «позже» соотноси-

тельны, одновременны, предшествуют друг другу. Понимание произведения искусства направлено не к снятию его (как «образной мысли», «превращенной формы», «исторического документа»), а напротив — к углублению, уплотнению, открытию всеобщезначимости его собственного, единственного, единичного бытия.

2.2. Драматический историзм культуры

В искусстве явно действует не схематизм восходящей лестницы с пройденными ступенями, но схематизм драматических мизансцен: *Явление четвертое. Те же и... Софья...* С появлением нового персонажа (нового произведения искусства, нового автора, новой художественной эпохи) старые персонажи — Гильгамеш, Софокл, Екклесиаст, Джотто, Сервантес, Ван-Гог, Пикассо... — не уходят со сцены, не снимаются и не исчезают в новом персонаже, в новом действующем лице. Каждый новый персонаж выявляет, актуализирует, даже впервые формирует новые свойства и устремления в персонажах, ранее вышедших на сцену. Одно действующее лицо вызывает любовь, другое — гнев, третье — раздумье. Число действующих лиц постоянно изменяется, растет. Даже если какой-то герой навсегда уйдет со сцены, скажем, застрелится или — в истории искусства — такой-то автор выпадет из культурного оборота, его действующее ядро все же продолжит уплотняться, сама лагуна, разрыв, будет обретать все большее драматургическое значение.

Такой схематизм художественной наследственности всегда сохраняет свои основные особенности, и схематизм этот коренным образом отличается от схематизма образования, развития цивилизации, человеческого рода, — как бы их ни понимать.

Итак, в истории искусства: а) история сохраняет и воспроизводит здесь *персонажность* слагающихся феноменов; б) увеличение числа персонажей осуществляется вне процедуры снятия и восхождения, но в схематизме *одновременности*, взаиморазвития, уплотнения каждой художественной монады; в) одновременность до... и после... означает в искусстве особый тип целостности, системности искусства как *полифонической драмы*.

И еще один момент, не прямо вытекающий из представленной драматической схемы, но органично с ней связанный. Исходный образ предполагает еще одно *действующее* лицо, точнее, некое множественное множество действующих лиц. Это зритель, слушатель художественного произведения. В театральном действе участие этого действующего лица особенно наглядно, но его дей-

ственное присутствие не менее необходимо, насущно, органично для любого произведения любой формы искусства. Зритель действует вместе с автором с самого начала, поскольку предусмотрен, задуман самим замыслом произведения.

2.3. Большое время культуры

В XX в. с особой силой обнаруживается, что такой схематизм истории искусств есть лишь особый — и особенно наглядный — оборот некоего всеобщего феномена — феномена *бытия в культуре*. Сегодня нетрудно увидеть и историю философии как интеллектуальную драму, действующие лица которой не уходят со сцены в новом акте. Аристотель существует и *продолжает* развертывать смысл *своих* понятий в одном — диалогическом — пространстве с Платоном, Проклом, Фомой Аквинским, Николаем Кузанским, Кантом, Гегелем, Хайдеггером, Флоренским... Но это *одно* пространство явно не-евклидово, это пространство *многих* пространств. Платон как смысловое лицо философской драмы остается лицом *действующим*. Он имеет бесконечные резервы ответов (и собственных вопросов) в заочном споре не только с Аристотелем, но и с Гегелем, Гуссерлем или А. Лосевым, на разные лады, казалось, окончательно его снимавшими. Бесконечная уникальность каждого философа раскрывается и имеет философский смысл только в одновременности и во взаимополагании философских систем, идей, откровений.

Острота современной нравственной перипетии усилена своего рода исторической памятью, со-вестью, мучительным сопряжением в решающем сознании различных нравственных перипетий, сосредоточенных в разных образах культуры: героя Античности, страдотерпца Средневековья, автора своей биографии в романной остраничности Нового времени. И это не релятивизм и даже не вариативность морали, но полный объем нравственной драмы, моей личностной ответственности за судьбы и смыслы жизни людей иных культур, иных смысловых спектров.

Даже в самой цитадели Познющего разума, в естествознании (прежде всего в теоретической физике) и в математике, возникают особые отношения.

Современная физическая теория включает в свою логическую (даже нормально-логическую) архитектонику нечто принципиально невозможное для теоретического идеала Нового времени, а именно историю своего формирования.¹ Причем не историю сня-

¹ См. выше статью «„Квантовая“ история физики».

тия, но историю, развертываемую и осмысливаемую в некой переломной точке в *обе* стороны: назад и вперед, в прошлое и будущее. Принцип соответствия и, в другом плане, принцип дополнительности устанавливают такое отношение между прошлыми и вновь возникающими теориями, между идеализациями классики (Галилей, Ньютон...) и идеализациями нового мышления, что старая теория, классическая идеализация мира, и новая индетерминистская, не-классическая идеализация мира (столь же всеобщая, как и первая), не соотнесены по схеме снятия. Старая теория, старый, классический способ мышления, не только не снимается в новом способе мышления, но именно в соотношении с новым способом мышления старый способ достигает предельной закругленности, самостоятельности, необходимости. Но такой завершенности он достигает только в соотношении (соответствия или дополнительности) с новым видением.

Чтобы понять объект, необходимо разглядеть его в двойном, тройном, многожды умноженном видении. Необходимо поместить этот объект между двумя (и более) всеобщими формами понимания (не сводимыми ни друг к другу, ни к какому-то третьему, подлинно истинному пониманию...). Необходимо включить его в процесс взаимопонимания различных, исключающих друг друга и предполагающих друг друга духовных (мыслительных) миров. Тогда апории Зенона, мерный мир пифагорейцев, геометрические симметрии платоновского космоса или топология Аристотеля окажутся вновь затребованными и идущими к делу современной теоретической мысли.

Подобные в разных сферах наблюдаемые интенции и суть интенции к особому историческому бытию, бытию в культуре, т. е., как мы помним, *бытию на границах*, на всемирно-историческом перекрестке. Причем культура понимается здесь именно как целостное бытие, не распадающееся на отсеки и «сферы».

В XX в. типологически различные «культуры» (целостные кристаллы произведений искусства, религии, нравственности...) втягиваются в единое временное и духовное «пространство», сопрягаются друг с другом, почти по-боровски «дополняют», т. е. исключают и предполагают, друг друга. Культуры Европы (Античности, Средневековья, Нового времени), Азии и Америки «толпятся» в одном и том же сознании; их никак не удастся расположить по «восходящей» линии («выше — ниже, еще нет — уже да») единой «столбовой дороги» развития человечества. Одновременность различных культур бьет в глаза и умы, оказывается реальным феноменом повседневного бытия современного человека. Современная культура

способна жить и развиваться (как культура) только на грани культур, в одновременности, в диалоге с другими целостными, замкнутыми «на себя», на выход за свои пределы культурами. В таком конечном (или изначальном) счете действующими лицами исторической драмы оказываются отдельные *культуры целостного бытия*, актуализированные в ответ на вопрос другой культуры, живущие только в вопрошаниях этой иной культуры. Только там, где есть эта изначальная трагедия трагедий, там есть культура, там оживают все встроенные друг в друга трагедийные перипетии. Но совершается это общение (и взаимопорождение) культур только в контексте настоящего, т. е. для нас — в культуре конца XX в. Следует, впрочем, подчеркнуть: в культуре XX в. как культурной потенции, проекции, возможности, в контексте настоящего, когда настоящее способно раскрыться как *большое время* (термин М. М. Бахтина) культуры, как со-временность разновременных культур.

3. МОРФО-ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ

3.1. Двуполюсность культуры

Культура как бесконечная в себе целостность смысла определяется двумя внутренне соотнесенными горизонтами: мир развертывается ею в горизонте универсального бытия, человек (индивид) — в горизонте личности.

Первое развертывание именуется *разумом* культуры (или логической культурой разума). Здесь содержится определенный (особый) ответ на вопрос, что значит знать (понять, осмыслить) истинно, т. е. вместе с ответом на вопрос, что значит быть. Ответ содержит определенную *идею* тождества мышления и бытия или определенный *смысл* «естественности» естественного света разума. Особый разум культуры оборачивается общезначимой культурой разума, когда «на дне» (или «на вершинах») онтологического ответа открывается онтологический *вопрос*, онтологическая вопросительность эпохального смысла бытия, т. е. его фундаментальная нетождественность мышлению. Именно в точке общего онтологического вопроса сцеплены неразрешимой диалогической связью разные культуры разума (трансцендентально-онтологические горизонты).

Второе развертывание именуется личностным средоточием культуры или культурой бытия в горизонте личности. Дело идет об особой (но общезначимой) форме сосредоточения всех культурных измерений и собирания всего времени человеческой жизни в еди-

ное (мгновенное) событие ее смыслового исполнения. Подобно тому, как *разум* культуры имеет особый строй, определен особой *логической* архитектуроникой, форма бытия в горизонте личности никоим образом не предмет абстрактного морализма или неопределенной экзистенциальности. Она складывается в архитектонике (даже архитектуре) особых устройств, в особой *поэтике* произведений, разверзающих этот горизонт перед человеком.

Говоря об особой архитектонике, определяющей устройство двух культуuroобразующих устремлений (*логике* разума и *поэтике* личности), мы имеем в виду опять-таки не абстрактные обобщения, а строение конкретных *произведений*, в которых культура воплощается и сосредоточивается именно в качестве культуры.

3.2. Морфологический очерк трех европейских культур

3.2.1. *Античность*. Разум — эйдетический, оспаривающий себя в апориях. Форма бытия в горизонте личности — герой, озадачивающийся собой (судьбой) в трагическом недоумении. Архитектоническое произведение (произведение произведений) — трагедия, схематизм которой (боги — герой — хор — зрители) лежит в основе любого произведения.

Античность имеет (и это делает ее особой культурой) свой разум, свою идею актуализации одной из возможностей бесконечно-возможного бытия. Это разум, для которого понять мир (и самого себя) означает: всей силой мыслящего внимания обустроить стихийный хаос в космос, мысленно определить беспредельное, вместить его в пределы образа, внутренней формы, эйдоса, соединить умное и прекрасное, логос и эстетизис.

В любой работе греческого ума (в работе ремесленника, создающего орудия, рычаги; в работе псевдо-Аристотеля, понимающего закон движения рычага в схематизме круга; в работе подлинного Аристотеля, понимающего круговую предельность Вселенной; в работе Софокла или Эсхила, строящих замкнутую композицию своих трагедий; в платоновской диалектике единого и многого...) существует и действует именно эта *идея* разумения (идея идей). Но каждое средоточие этой культуры, каждый ее эйдос имеет свою особую значимость. Этот свой разум, свой эйдос (Платона или Аристотеля, Софокла или Эсхила) осмыслен только в общении с иными целостными оборотами разума этой культуры и далее в общении с иными разумами иных культур.

3.2.2. *Средние века*. Разум *причащающий*, *антитетический*. Форма бытия в горизонте личности — *страстотерпец* («житие»),

бытие которого «распято» между двумя ничто: из которого сотворен и которому причаствует. Произведение произведений — храм, бытие в (о)круге храма.

Для средневекового человека понять мир означает понять любой предмет, все явления мира, само бесконечное бытие, наконец, жизнь человека как форму причастия творящему действию иного всему тварному творца, причастить тленное бытие к иному, высшему, надбытийному смыслу. Средневековый мастер, чтобы сделать ремесленное орудие, должен понять предмет природы как продолжение своих рук и ума, как средство к некоей вне этого предмета (вне его телесности) существующей цели. Этот разум, разум этой культуры, не меньше, не выше, не ниже ума античного или нововременного. Это иной разум, с иной задачей, иным способом развертывать мир в горизонте абсолютного, иными формами актуализации одной из возможностей бесконечно-возможного мира, — актуализации, осуществляемой опять-таки и реально и идеально, руками, умом, душой, всей жизнью.

3.2.3. *Новое время*. *Познающий* разум, живущий в подспудном *антиномическом* споре с самим собой. Бытие в горизонте личности — биография, *роман* становления и самопознания, *история* жизни, каждая точка которой есть точка возможного решения, переименования, самопорождения из искусства: «Быть или не быть?».

Для этого разума понять предмет означает понять его как он есть сам по себе, т. е. *отдельно от человека* (субъекта), даже не просто отдельно, но в бесконечном удалении (*res extensa*). С этим картезианским определением разума связано паскалевское самосознание человека Нового времени как «мыслящего тростника», со всех сторон окруженного чуждой, потусторонней, протяженной субстанцией, лишь знанием претворяемой в силу практического действия (по схеме Бэкона: Знание — сила!). Здесь существует сложное сплетение нескольких безвыходных нравственных коллизий (Гамлета, Дон-Кихота, Фауста...), и только в этом сплетении, взаимополагании, взаимоисключении они создают поле нравственности в жизни человека Нового времени.

4. ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Произведение — вот ответ на вопрос: «Что значит быть в культуре, общаться в культуре, самодетерминировать свою судьбу в напряжениях культуры, порождать в культуре мир впервые?». Но что такое произведение?

1) Произведение в отличие от продукта (потребления), предназначенного, чтобы исчезнуть, или от орудия (труда), могущего работать в любых умелых руках, есть отстраненное от человека и воплощенное в плоть полотна, звуков, красок, камня собственное бытие человека, его определенность как этого, единственного, неповторимого индивида.

2) Произведение всегда адресовано; точнее, в нем, в его плоти, адресовано мое — авторское — бытие. Произведение осуществляется — каждый раз заново — в общении «автор—читатель» (в самом широком смысле этих слов). Это общение, воплощенное в «плотность» (плоть... плоскость...), предполагающее и полагающее — вновь и вновь — воображаемого автора и воображаемого читателя.

3) В общении «на основе» произведения (когда его участники могут и, по сути дела, должны находиться на бесконечном во времени и пространстве расстоянии друг от друга) мир создается заново, впервые — из пустот, почти небытия вещей, мыслей, чувств, из плоскости холста, хаоса красок, ритма звуков, слов, запечатленных на страницах книги. Произведение — это застывшая и чреватая форма начала бытия.

4) Произведение обладает двумя по видимости противоположными качествами: оно есть *неприкосновенная вещь*, насквозь определенная сложившим ее автором и вложенным в нее бытием, но это бытие в нем словно озадачено самим собой, не завершено, обращено к возможности изначально иного бытия. Произведение поэтому требует того, кто, не вмешиваясь в его неприкосновенную плоть, оставаясь отстраненным слушателем-зрителем, вместе с тем способен своезаконно дорабатывать, дополнять, домысливать его. Произведение транслирует не морфологическую особенность культуры, не сложившуюся форму, а формирующий первоисточник, неустранимо авторский характер человеческого бытия. Поэтому то, что произведено в произведении, что оно транслирует, проектирует и провоцирует, есть само *производящее* (forma formans), соответствующая интенция авторства. В нерушимый кристалл произведения встроена та стихия или материя — «земля» тяжести и косности, «сор» повседневности, «ничто» бессмыслицы и отчаяния... — в преодолении которых оно рождалось. Именно само преодоление, само производящее (изводящее из небытия в бытие) усилие произведено в произведении, и именно в этом смысле в нем произведена культура.

5) Форма произведения (структура, композиция, архитектоника) содержит в себе не столько некое общепонятное и лишь нуж-

дающееся в расшифровке «содержание» (выражение, изображение, подражание), сколько устройство, проектирующее возможного идеального читателя, зрителя, — насущного «мне» (автору) Ты. Произведение культуры не выставлено на всемирную выставку в качестве музейного экспоната, памятника, исторического источника или документального свидетельства — оно устроено как вопрос, запрос к тому, кто способен ответить, и как источник ответного смысла. Вещественно вторгаясь в эстетическую плоть человека, оно на деле образует, вызывает — пред-восхищает и пред-полагает — ответную способность: намечает, как мне, возможному адресату, расположиться, как настроить внимание зрения, слуха или мысли. Восприятие произведения (получение послания) требует поэтому двойного умения и усилия: умения расположить себя в соответствии с предположениями автора и усилия ответного соавторского участия. В этом смысле поэтическое, например, произведение обращено к поэту во мне и вызывает его к жизни (философское — к философу, математическое — к математику...).

Возможно говорить о диалоге культур, только если сама культура понимается как сфера произведений — не продуктов или орудий.

Прежде всего, только понимаемая как произведение (или целостность произведений) культура органично (по определению) предполагает диалог: автора, творившего, скажем, в античной культуре, и читателя, живущего, к примеру, в культуре современной. Это действительно будет диалог: произведение всегда обращено к (возможному) далекому Собеседнику. Само произведение есть такой вопрос, обращенный к человеку, здесь, сейчас отсутствующему, ответ которого мне необходим (после моего физического ухода — особенно); вместе с тем произведение есть ответ на предполагаемый вопрос. И я отвечаю (ответствен) всем своим бытием, в произведении запечатленным.

Далее. Читатель (слушатель, зритель) всегда домысливает, дорабатывает, своеобразно понимает мое «послание», он соавтор; наш диалог продуктивен. Хотя — парадоксален: читатель (зритель, слушатель...) дорабатывает, завершает, замыкает мое произведение, впервые *осуществляет* его как произведение, ... ни слова, ни краски, ни ноты, ни высказывания в нем не изменяя. Причем автор произведения всегда (и целосознанно) проецирует из своего произведения своего идеального читателя (...), уже по замыслу, по архитектонике произведения отнесенного на такое-то «расстояние», так-то расположенного, так-то настроенного и из пре-

дустановленной точки, преддустроенного расположения видящего, слышащего, понимающего, домысливающего все сочиненное, сказанное, помысленное в произведении, точнее — в предположенном общении с автором произведения, также проецированном из самой произведенческой плоти. Но спроецированный автором «идеализованный» читатель вступает — в моем сознании — в диалог (спор) с реальным, этим, непредусмотренным — моим сегодняшним Я.

Но главное, пожалуй, еще в другом. Каждый автор новой культурной эпохи, создавая свое произведение (художественное, философское, теоретическое, нравственно-религиозное), всегда — хочет он или не хочет — уже своим актом творчества оказывается в перипетии смыслового (вопрос—ответ—вопрос...) общения с произведениями и авторами иных культурных эпох, с их вопросно-ответными смыслами. В каждом новом произведении автор диалогизирует с иным автором (авторами). Но здесь — для понимания того, в каком определении понятие «культура» требует понятия «диалог культур» — необходим еще один, может быть, самый парадоксальный шаг.

Некая историческая эпоха есть действительно особая культура, вынесенная на грань диалога культур, только тогда, когда она понимается не просто как «совокупность» произведений, но — как одно целостное произведение. Как если бы все произведения этой эпохи были «актами» или «фрагментами» единого произведения. Но сие означает, что человек, общающийся с этой культурой — античной, средневековой, восточной, нововременной, — есть человек культуры только в той мере, в какой он способен (но это одновременно — и способность самой «читаемой» культуры) спроецировать, вообразить, сосредоточить некоего идеализированного *одного* автора этой целостной «культуры-произведения». Предполагается некий субъект, некий особенно-всеобщий разум-художник, впервые — из ничего, из исходного начала — творящий это странное единое и многоразличное произведение. Только в этом случае имеет смысл говорить о «диалоге культур», т. е. о диалоге предполагаемых (мною, моим «малым Я» предполагаемых) авторов, своего рода Демиургов целостных «культур-произведений». Сами по себе — безлично — произведения или культуры диалогизировать не могут. *Диалог* в применении к культуре вообще был бы бессмысленной метафорой, точнее — безответственным словесным оборотом.

5. ДИАЛОГ КУЛЬТУР

5.1. Кризис XX века и бытие в культуре

5.1.1. Уже в первой четверти XX в., в его социальных взрывах, в первой мировой войне, в назревании тоталитарных диктатур, в высвобождении целых материков незнаемой духовной жизни Азии и Африки, иными словами, в решающих трагедиях XX в. обнаруживается и осознается роковое исчерпание идеи прогрессивного восхождения европейской цивилизации.

В начале XX в. связь веков распалась. По мере того как на европейском горизонте восходил *мир*, человек обнаруживал себя стоящим на перекрестке «столбовых дорог». Более того, уже в 20-е годы все более выявляется несводимость разных смыслов бытия — Ближневосточного (Иудео-Библейского) и Эллинского, Античного и Средневекового, Западного и Восточного, — несводимость их и друг к другу, и к смыслу, очерченному Новым временем и продуманному (на его пределе) философским умом Канта, Гегеля или Гуссерля.

Эти смысловые спектры невозможно понять (и принять) как ступени некой восходящей лестницы. Это разные, но равно существенные и роковые — экзистенциальные — тяги, сказывающиеся в XX в. в жизни и сознании каждого. Эти эпохальные смыслы по праву претендуют на онтологическую и спасительную единственность и всеобщность, и вместе с тем в XX в. все эти всеобщие ценностные спектры открываются еще в одном, решающем *смысле*, — в смысле, который сказывается только в их общении друг с другом, только в ответ на вопрос иного смысла.

5.1.2. В XX в. происходит трудное сближение (и вновь отталкивание) бытовых и бытийных болевых точек в жизни людей. В этом сближении быта и бытия есть единый вектор к изначальным историческим решениям, к до-бытийным началам бытия.

В катаклизмах XX в. человек выбрасывается из постоянных социальных связей, прочных ниш цивилизации; он меньше живет в своем доме и трудится на своем рабочем месте, чем гибнет в окопах, концлагерях, трясется в эвакуационных теплушках, ютится как беженец рядом с извечно случайными спутниками, среди чужих, в эмиграции, в диаспоре. Здесь до катастрофического предела возрастает то, что называют нынче «кризисом идентификации» (классовой, национальной, конфессиональной). *Другой* врывается не только в мой дом, но и в мое сознание. И только допустив другого в свое сознание, открыв его там как другого себя, можно спа-

сти и дом. Такая экстремальная ситуация требует экстремального обострения сознания (и мышления) в моменты предельных выборов и решений. Эти решения зачастую не могут отбросить судьбу, но могут изменить ее смысл, спасая достоинство индивида, его способность впервые формировать исходные малые сообщества.

5.1.3. Решающие сдвиги в нашем сознании, идущие из глубин бытия современных людей, дополняются теми сдвигами, что определяются на самых высотах теоретического и философского мышления. На этих высотах разум доходит до необходимости обратиться на самого себя в своих принципах и основаниях. Возвращаясь к своим началам, к исходным понятиям, сформулированным в XVII в. (элементарность математической и материальной точки, предел и дифференциал, множество...), физическая и математическая теории XX в. обнаруживают парадоксальность этих понятий, их невозможность, неосновательность. В итоге познание замыкает всю историческую эволюцию науки (Нового времени) в некий интервал, в пространственно-временную целостность, начало и конец которой сомкнуты единым сводом, а теоретик как-то отстранен от этой целостности. Исследователь свободен по отношению к проблематичным началам собственного мира, и в этой проблематичности ему открывается вразумительность иных универсальных начал. Это в науке.

Но феномены такого же рода, только с гораздо большей силой, остротой и первичностью возникли в искусстве XX в. В искусстве резко возрастает творческая роль читателя (зрителя, слушателя), который должен по-своему вместе с художником (и по-боровски дополнительно) доделывать, доводить, завершать — *исполнять* — полотно, гранит, ритм, партитуру до целостного на-вечного свершения. Такой дополнительный читатель или зритель проектируется автором, художественно изобретается, предусматривается, предполагается. Причем зритель, читатель, слушатель проектируется художником не только внутри данной исторической эпохи (так было всегда...), но прежде всего как человек иного исторического видения, человек иной культуры. Произведение развивается (общение между автором и зрителем осуществляется) по законам (и противозаконию) общения на грани замкнутых эпох и форм видения, слышания, сознания... Вспомним хотя бы иллюстрации Пикассо к «Метаморфозам» Овидия или его же вариации на темы художественной классики. Это никак не стилизации, но именно столкновения разных способов (форм) видеть и понимать мир. Вспомним демонстративную незавершенность поэтических, художественных, скульптурных произведений начала

века, иногда гениально провоцирующую конструктивное соавторство того, кто их воспринимает с определенной точки зрения, в определенном ракурсе, в определенном ритме движения.

И в теоретическом, и в художественном мышлении формируется новая всеобщая ориентация разума на идею взаимопонимания, общения через эпохи, а классическая ориентация на человека образованного и просвещенного, восходящего по лестнице познания, все более оказывается не доминантой, а только одной из составляющих нового разума.

5.2. Диалог культур — феномен современной культуры

«Диалог культур» как историко-культурная концепция есть историческая проекция того, что уяснилось в результате (1) критического исследования философии наукоучения и (2) философского продумывания исторической и культурной ситуации современности (XX век). Строго говоря, *диалог культур* — это исключительная характеристика *единственной* культуры — культуры XX—XXI вв. (ее возможности, интенции), та исключительная черта, которая делает эту — современную — культуру общезначимой, делает ее саму абсолютным смысловым *персонажем* во всемирно-исторической драме. Культурная интенция современности — это своего рода диалогическое «возрождение» культур (бывших, сущих, возможных), смысловой *рост* и собственно культурное бытие есть феномен возможной культуры (культурной интенции), ее собственная особенность как одной из культур.

Культура XX в., сосредоточенная в канун XXI в. в своих предельных бытийных (даже бытовых) и онто-логических предположениях, актуализирует бытие прошлых цивилизаций именно как культур (= как диалога культур). Если сказать парадоксально — культуры всех веков суть культуры (способные к росту смысловые миры) в той мере, в какой они вступают между собой в диалог — и во взаимовопрошание, и во взаимовосстановление — в контексте века двадцатого.

Античная акме (расцвет, вершина) — та середина жизни, в которую втягиваются самое далекое прошлое (завязка рока...) и самое отдаленное будущее (избывание рока...), это — мгновение, когда индивид оказывается ответственным — именно как индивид — за свой род (рок) и — говоря предельно — за будущую судьбу человечества (Эдип. Антигона. Федра. Прометей...). XX в. сообщает идее акме окончательную серьезность и всеобщность,

экзистенциальный смысл. XX в. дописывает «Поэтику» Аристотеля, поэтику трагедии.

Средневековое пограничье времени и вечности, культура причащения к всеобщему творцу и спасителю, ничтожности каждого бытия «в себе...» — и — всемогущества и бессмертия личности в мгновенной эсхатологии, в момент обращения, в момент исповеди... В последнее мгновение жизни... Все эти «исповедные» средоточия оказываются жизненно существенными в быту (даже в быту) каждого человека нашего времени. Но только эта трагедия причащения реализуется в XX в. не в религиозной безусловности ритуала, а как культура, на перекрестке с иными смыслами спасения и гибели.

Гамлетовское «быть или не быть?», вопросительность самого исходного бытия человека, врученность его (вместе с его смыслом) самому человеку, искус самоубийства, авторство своей судьбы и своего поступка, сопряженное с ее (судьбы) — угрожающей — анонимностью, с осознанием своей жизни как точки на неотвратимой и бесконечной траектории развития... Предельные романские перипетии Дон-Кихота или Фауста, Обломова или Ивана Карамазова — исходные формы произведений XVII—XIX вв. Индивид живет здесь в горизонте личности, т. е. на грани культур, в их начинании и избытии, — все они только в целостном своем спектре образуют поэтику поступка человека Нового времени...

Но эта актуализация культур прошлого есть актуализация их вопросительности, их (почти невозможного) начинания. XX в. актуализирует Античность или Средневековье (в качестве культур) тем, что ставит их под вопрос, ставит их на грань небытия, разыгрывает как некие универсально смысловые возможности начинания быть человеком-в-мире. Все поставлено на кон. Но это и означает — все (прошедшее и будущее) существует впервые(?) как культура. Бахтин писал: «(В культуре...) каждое частное явление погружено в стихию *первоначал бытия*. В отличие от мифа здесь есть осознание своего несовпадения со своим собственным смыслом».¹ Мировые культуры присутствуют в современной и образуют ее именно этими точками нетождественности и касательства первоначал бытия.

XX в. воспроизводит историю культуры как современный диалог начинаний быть и тем самым актуализирует всеобщий смысл (именно смысл, не «значение») самого феномена — *культура*.

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 361.

5.3. Диалогическая онто-логика культуры

В мире культуры, т. е. вещей и деяний, схваченных в момент явления из первоначал бытия и вместе с этими первоначалами, возникает — решающая для XX в. — форма (*регулятивная идея*) понимания бытия, космоса, человека, «как если бы...» они были *произведением*. Феномен произведения (прежде всего произведения искусства) дает схематизм философской онтологии как онто-логики культуры.

Понимание произведения как феномена бытия в культуре и понимание культуры как сферы произведений: два этих понимания «подпирают» и углубляют друг друга. Бытие в культуре, общение в культуре есть общение и бытие на основе произведения, в идее произведения, когда соавтор мыслится по ту сторону этого бесконечного и вечного мира, будь ли это античный или средневековый соавтор, и само бытие оказывается в центре этого общения автора и соавтора различных культур. В XX в. произведение выступает с особой силой в определении мира как *возможного* мира и понимания бытия, *как если бы* оно было произведением. Это не средневековое произведение, творимое единым автором, скажем Богом, оно всегда в центре возможного общения различных культур. Собственно, из этого определения, из такого понимания культуры вытекают основные особенности вообще искусства, науки, теории, философии XX в., где мир мыслится не как действительно сотворенный, а в своих бесконечных возможностях. Эти бесконечные возможности характерны не для каждой культуры, они культурно характерны именно для XX в. (и в физической теории, и в искусстве, и в философии) — в культуре, взятой в целом и осмысливаемой в условном наклонении «как если бы...» (космос, творение, природа...). Бесконечное бытие, как если бы оно было произведением, адресованным одной культурой (смыслом и формой бытия) другим культурам. Поэтому диалогическая онто-логика строится как онто-логика *культуры*, исходя из этого последнего определения.

Очевидно, что понятие культуры в диалогике резко отличается от соответствующего понятия традиционной культурологии (культура как этнопсихология, как ценностная, ментальная, семиотическая... система). Феномен особой (исторической или современной) культуры обретает онтологическое значение и основание, если может быть понят как раскрытие одного из возможных общезначимых смыслов сверхисторического бытия. Такое понимание возможно, поскольку в историческом существовании

человека определенным образом открывается горизонт сверхисторического. Культура в диалогической логике — это сфера тех и только тех конкретных, вещественных форм — *произведений*, — в которых запечатлевается и содержится то, как человек возводит определенность своего исторического существования в общезначимое бытие. Иными словами, культуры понимаются как уникальные и общезначимые *откровения* бытия и человека, формы (склады) человеческого духа, навсегда сохраняющие своеобразную формирующую силу, способность возрождаться, открывать новые смысловые обороты и глубины, т. е. продолжающие быть и после гибели породившей их цивилизации, и за пределами общности (этнической, языковой, традиционной), на почве которой они сложились. Культура — это то, как и в чем разные времена (эпохи) оказываются со-временными и разные «ментальные миры» — осмысленно со-общенными разумами.

Онтологический (общезначимый, универсальный, вечный) смысл культур определяется из точки их возможного общения (спора) «по последним вопросам бытия» (М. М. Бахтин). В этой точке (возрождаемая изнутри этой точки) бывшая культура оказывается не только прошлой, исторически законченной, а всегда настоящей альтернативой, могущей развернуться непредсказуемым смысловым будущим. Это мир смысла, способного расти в ответ иным смысловым мирам, в том числе и тем, что исторически возникли позже.

Диалогическая онтологика культуры мыслится как философия, отвечающая эпохальному смыслу истины, основывающему возможность современной (XX—XXI вв.) культуры бытия. Собственный смысл (т. е. общезначимость) этой возможной (вовсе еще не действительной) культуры как раз и состоит в открытии фундаментального диалогизма бытия. Философская (онтологическая) радикализация понятия культуры оказалась допустимой только потому, что на дальних горизонтах современной культуры, в ее философских предвосхищениях, в средоточии «чистой» онто-логики была допущена и затребована соответствующая идея. В основе понятия культуры как онтологической идеи лежит принцип предельной онтологической индивидуации: бесконечно возможное бытие сбывается каждый раз настоящим бытием (миром) в определенном, исключительном *смысле*, внутренне соотношенном с другими возможными смыслами бытия-по-настоящему.

Произведениями культуры в этом смысле слова будут только те вещи (словесные, каменные, музыкальные... «поэмы»), в которых исторический человек строит себя в горизонте (в регулятив-

ной идее) личности, а сущее мыслит в горизонте бытия (онтологически обоснованной истинности). Таковы два сопряженных средоточия архитектурной целостности культуры: в одном повороте она понимается как особая *поэтика личности*, в другом — как *онто-логика* или как особая логическая культура всеобщего (чистого) разума. Свойственный исторической культуре образ мысли («дух времени», «ментальность», «понимание в мире») обретает форму общезначимой онто-логики, когда (1) специально продумывается и обосновывается в том, что содержит в себе идею (или критерий) истины, когда, например, озадачивается различием понятного «для нас» и мыслимого «само по себе». Этому требованию отвечает метафизическая (и метаисторическая) онтология, формулирующая и обосновывающая некий принцип тождества мышления и бытия (или умопостижимого основания умопостижения), — тождество *ratio essendi* и *ratio cognoscendi*: определенность и определение в Античности, мыслящее причастие творящему замыслу в Средние века, параллелизм причины-действия и основания-следствия в Новое время...

Но онтологически само-обосновывающий разум эпохи открывает свой культурный смысл (а вместе с ним онтологический смысл своей культуры), когда (2) вдумывается в коренную парадоксальность своих онтологических начал как конститутивных актов само-обоснования. Внутренняя (само)критика метафизических (онтологических) начал развертывается как философская онто-логика. Она складывается (а) как логика возможных (культурных) *смыслов* бытия, конкретнее говоря, смыслов связки «есть» в онтологическом суждении «мышление *есть* бытие»; (b) как *археологика*, логика онтологических начал или априорных предположений, включающая в себя логику противоречия разума самому себе в своем онтологическом начале, в точке онтологического само-обоснования; (c) как *парадоксо-логика*, т. е. логика *невозможности* необходимого онтологического тождества: бытие как *внеразумное* (внелогическое) основание разума, обосновываемое, однако, — в этом внеразумном (или даже сверхразумном) статусе — самим разумом как *внебытийным* (в *ничто* обитающем) началом бытия; (d) как *онто-логика культуры* в смысле логики онтологически возможных миров и разумов, логики культурных оснований «естественного» (или «сверхъестественного») света разума (в онто-логике мысль словно выглядывает за край собственного света); наконец, (e) как *диа-логика*, поскольку мир культуры может быть сосредоточен мыслью в своем начале (т. е. впервые *стать* миром) только на грани с иным началом, в обще-

нии с иной возможностью быть миром, в лакуне межкультурного диалога, в «хронотопе» всемирно-исторического перекрестка; и наоборот: диалог культур возможен, имеет смысл лишь тогда, когда сама культура понимается собранной, сосредоточенной в своем онто-логическом начале.

В качестве логики онто-логики культуры есть *аналитика* онто-логических начал (миро-допущений). Это логика априорных начал культуры, тех источников света, которые воспринимаются *внутри* мира культуры как *естественный* (или сверхъестественный) свет разума. Так, для античности истина бытия заключена в самодовлеющем существе сущего (to ontos on), понимаемом как внутренняя форма (eidos). Эйдетический ум, сказывающийся во всех сферах античной культуры, актуализирует возможное бытие как совершенный *образ* («космос»), *вид*, *внутреннюю форму*. Философская аналитика обнаруживает онто-логическую *апорию*, корнящуюся в средоточии этой истины (этого смысла истины), а именно изначальную апорийность «бытия» в суждениях «многое есть (как) единое», «единое есть (как) многое». Для культуры Средневековья истина бытия — присущность, причастность сущего творящей энергии сверхсущего творца, понимаемая как внутренняя форма действия. Причащающий разум актуализирует возможность бытия как всеобщего «субъекта» («Я есмь сущий»). Онтологическая *антитетика* этой истины сказывается в том, что бытие сущего («что») определяется как момент, заключенный между ничто его собственного (не)бытия и ничто его божественного (сверх)бытия. Для культуры Нового времени истина бытия есть однородная *сущность*, скрывающаяся за явлениями разнородного существования. Мир пред-определяется как бесконечный *предмет* познания, разум — как *субъект* методического познания. Истина, определяемая познающим разумом как *объективность*, чревата внутренним противоречием. Сущностное бытие характеризуется двумя *антиномически* сопряженными атрибутами: относительно мира существований оно определяется как мысленная идеализация, относительно мыслящего субъекта — как внемысленная протяженность. Наконец, диалогическая онтология *разума культуры*, возможность которого намечается на эпохальном рубеже XX—XXI вв., есть онтологика этих возможных миров-культур как уникальных *допущений* бесконечно-возможного бытия.

Онто-логика культуры есть логика возможностей быть с мощностью мира, логика миропорождающих допущений, своего рода «божественных» замыслов. Такое понимание возможно и насущно потому, что отвечает внутренней интенции современной куль-

туры, повсюду смещающей фокус онто-логического внимания со смысла бытия-осуществленности и/или бытия-развития к смыслу бытия-возможности, бытия-наброска, бытия-начинания. Соответственно диалогической онто-логике культуры близки те направления современной философии, где мысль сосредоточивается на онтологических парадоксах, у начал, на порогах, в вакууме виртуальных миров: неокантианская философия культуры там, где она выходит на грань с онтологической проблематикой; философски заостренная культурология М. М. Бахтина; феноменологическая аналитика «жизненного мира» и фундаментальная онтология М. Хайдеггера, остающаяся, впрочем, в горизонте монологического понимания бытия; деконструкция традиционного моно-онтологизма, понятая как пропедевтика к онтологии возможно-го бытия.

6. МИКРОСОЦИУМ КУЛЬТУРЫ

Одно из узловых понятий *диалогики культуры*. Оно имеет двоякое определение. Во-первых, это реальное учреждение, институт (не обязательно зримый) некой цивилизации, задающий, определяющий и устрояющий каждый раз особую форму общения людей в горизонте личностного самосознания и бытийной истины, иначе говоря, — в сфере культуры. Это, стало быть, также и такая форма *особой* культуры, в которой она возводит свою особость в горизонт все-общности и тем самым внутренне соотносится (общается) с соответствующими культурными средоточиями других культур, потенциально образуя (про-образуя) собственно микросоциум культуры как микросоциум (необобщаемую сообщенность) различных культур бытия. Именно этот *идеальный образ* универсального, всемирно-исторического социума культуры («большое время культуры», по М. Бахтину) по-разному проектирует и устраивает возможный *особый* микросоциум современной культуры как культуры *общения* разных культур, т.е. разных смыслов бытия.

Во-вторых, микросоциум культуры — это *внутренняя социальность* (полифоничность), присущая самим регулятивным идеям личности и разума как двум полюсам, создающим напряжение культурного поля индивида. Горизонт личностного самосознания определен диалогическим отношением Я — Ты, где «Ты» — это интимно внутренняя, но изначально иная — и потому предельно насущная — возможность личностного (духовного) бытия (alter ego). Горизонт разума определен онтологической границей (логи-

ческим — изначальным — диалогом) с разумом иной логической архитектоники.

Микросоциум культуры организован и устроен так, чтобы сосредоточить мир в событие личности, но и это событие сделать вещественным событием мира — произведением. Устройство микросоциума культуры возводит внешнее (социальное) общение людей во внутреннее, личностное, духовное Я — Ты общение — и — развертывает внутреннюю речь мыслящей и самосознающей души в артикулированное событие, зримое, слышимое, охватывающее все умное и чувственное существо человека и все это существо адресующее всему существу другого. Так из произведений культуры вырастает некое *произведение произведений*, содержащее в себе микросоциум культуры, социум не социологический, не цивилизационный, не корпоративный (цеховой, профессиональный, общинный...), а собственный социум культуры. Поэтика такого произведения есть своего рода технология установления индивидов в горизонт личности, а психологических умов — в горизонт онтологического разума.

Форма и строение микросоциума культуры в каждой культуре (форма культуры как произведения произведений) определяются строением *доминантного* произведения этой культуры. Оно включает в себе основные черты, определяющие поэтику произведений в любой сфере этой культуры, а потому и позволяет понять множество разных произведений не просто как совокупность памятников, а как полифоническое целое. Поэтому доминантное произведение и представляет собой архитектуру микросоциума культуры. Можно сказать, что микросоциум культуры — это общение людей, вовлеченных в восприятие доминантного произведения.

Для античности форма микросоциума культуры явлена в архитектонике *трагического театра*, в поэтике *трагедии*. Трагический театр — одно из средоточий мистериальных всеэллинских торжеств — собирает «всех» людей, чтобы сообщить их друг другу в том, что «общезначимо и возможно» (Аристотель), в образе человеческого удела, в некоем «Се человек!». Микросоциум античной культуры — это общение в виду, в идее (как в глубинном смысле, так и в театральном зрелище) *трагедии*. Он прямо встроен в реалии трагического театра. Здесь важна и мистериальная настроенность публики, и отстраненность ее от «действия» в качестве зрителей, и вовлечение во внутреннее пространство трагедии с ее основными персонажами и «складом событий», и, наконец, катартическое возвращение в себя. Все вовлекаются в театрально зримый «космос», в общение Героя-Хора-Зрителей, в перипетийное

напряжение и узнавание (себя), в поэтически артикулированный «логос» трагического события, в общую «амеханию», в личный катарсис. Греческий трагический театр выводит на сцену и вводит в средоточие общей жизни расположение личностного *этоса*. Театр делает его зримым, приводит в действие его энергии и таким образом на деле вводит (посвящает) человека в самого себя, в свое внутреннее сообщество, в форму микросоциума культуры.

Поэтика трагедии — всеобщая поэтика античной культуры. Она работает также и в построении других произведений, например философских. Соответствия трагическому «герою», роли «хора» и позиции «зрителя», ситуации «узнавания», «перипетии», «катарсиса» можно различить довольно ясно (разумеется, не на поверхности) в платоновских диалогах, но той же поэтикой определена вся логическая культура и то, что можно назвать *апоретикой* начал греческого (эйдетического) ума. Таким образом, поэтика трагедии лежит в основе одного большого произведения (произведений) — «Античная культура».

Для Средневековья такой микросоциум культуры — это «бытие-в-(о)круге-храма», двуединство человека-в-храме и храма-в-человеке. Возведение собора (мира миром), собрание (собор) мира (общины) и мира (тварного и временного) в храме, на литургическом предстоянии пред ликом будущего конца, на пороге вечности, пограничье фрески или иконы между этим миром и тем миром («протертое окно»), катарсис исповеди, в которой человек, предвосхищая, предосмысливая свою будущую смерть и исходя из этого последнего момента своей жизни, представляет всю свою жизнь, отстраняется от нее в целом. Во внутренней архитектуре храма (в его стенописи, фресках или иконостасах, в его колоннах и сводах) предстоящее — в чаянии, в страхе, *in spe* — будущее присутствует здесь, в настоящем (и жестко отстранено от этого вот «меня», стоящего перед...) — в плотном, материальном, непрозрачном, но насыщенном бликами, отсветами, сияниями, ритмическими жестами стен и линий. Строение собора на деле строит средневекового человека, собирает его в горизонте личности, в микросоциум средневековой культуры. Это произведение произведений делает своим произведением самого человека, преобразует бытие в храме во внутреннее архитектурное устройство души человека в мире как округе храма, где храм присутствует как незримый (но слышимый) свод колокола.

Архитектурность «бытия-в-(о)круге-храма», толкуемая в смысле архитектоники средневекового микросоциума культуры, понимается не в однозначно религиозном ключе, а как всеобщая *поэ-*

тика собирания человека средневековой культуры в горизонте личности и как *логика* причащающего ума во всех сферах средневековой культуры. В контексте поэтики речь идет о взаимоотражении в сознании (Я — Ты) архитектурного, формально-ритмического образа бытия человека (предстоящего перед предстоящей вечностью) и его душевно-духовного образа, «внутреннего человека», сосредоточенного в слухе. Так, в мистерию перипетию могут быть вовлечены не только собственно культовые или теологические смыслы, но и ремесленные, и художественные, и теоретические, и бытовые стороны средневековой цивилизации, собираемой (мысленно сосредоточиваемой) в микросоциум культуры.

Микросоциум культуры, отвечающий культуре Нового времени и определяющий ее всеобщую поэтику, выявить труднее. Своеобразная социальность бытия в сфере культуры и соответствующее доминантное произведение (например, Театр Античности и Собор Средневековья) размываются в эту эпоху и теряются в расколе на внекультурную мегасоциальность (историческую, формационную, государственную), претендующую на полную детерминацию индивидуальной жизни, и бытие в смысловом поле культуры как принадлежность исключительно индивидуального самосознания. Микросоциум культуры глубоко интериоризируется и вступает в резкое («романтическое») противоборство с «законами» внешней социальности (истории, класса, нации, государства, семьи). Есть, однако, форма произведения, в которое именно эти особенности новоевропейской цивилизации проецируются и где они преобразуются так, что обнаруживают особый склад микросоциума культуры, ведущий, правда, странное по сравнению с описанными феноменами существование. В Новое время доминантным произведением и вместе с тем формой микросоциума культуры является *роман* (понимаемый прежде всего в толковании М. М. Бахтина).

Речь опять-таки идет не о строении отдельных романов, а о тех отношениях, которые необходимы для романного общения человека и окружающий среды, человека и других людей. Это поэтика романа как романная поэтика личностного самосознания человека, или поэтика микросоциума культуры.¹ В романе (1) за простой

¹ «Вплоть до последних дней, — писал О. Мандельштам в статье «Конец романа», — роман был центральной насущной необходимостью и организованной формой европейского искусства [...] Происходило массовое самопознание современников, глядевших в зеркало романа, и массовое подражание, при- способность современников к типическим образам романа. Роман воспитывал целые поколения, он был эпидемией, общественной модой, школой и религией» (Мандельштам О. Слово и культура. М., 1987. С. 72—73).

совместностью разнородного социального бытия, управляемого безличными законами, за взаимодействием социальных ролей открывается их драматическая сообщенность, экзистенциально значимое общение людей, в «реальном» мире, быть может, вовсе не встречающихся друг с другом, но сводимых в решающие встречи «хронотопом» романа; (2) внешнее противостояние мегасоциума (и вообще — «не зависящего от меня» мира *объективного* знания) и отброшенного в свою единичную субъектность индивида разворачивается как внутреннее событие, как условие бытия в горизонте личности; средоточия микросоциума культуры образуют различные индивидуальные решения, воплощенные в таких универсальных *образах*, как Гамлет, Дон-Кихот, Фауст; (3) наиболее характерными формами романа как своеобразного микросоциума культуры является история *семьи* и *биография*; в таком фокусировании каждая точка, из которых складываются непрерывные цепочки причинно-следственных связей, оказывается точкой возможного начинания, изначально-авторского решения («быть или не быть?»). Романное слово в Новое время вырастает из таких жанров, как например переписка в «республике ученых» (эпистолярный микросоциум научной культуры XVII в.), позволяющая идеализовать реальные отношения с сотрудниками в своеобразную форму научного произведения. Безличность научного трактата складывается как форма межличностного общения, в котором достигается *интерсубъективное* (сообщимое, воспроизводимое, опровержимое) знание.

В современности таким доминантным произведением и вместе с тем социумом, формой общения людей в сфере культуры, является *лирика*, понимаемая в широком плане и углубленном смысле. Лирика как склад произведения не просто предполагает автора, но «производит» его — автора своего чувства, своей мысли, своей жизни. *Рождение автора* во всей его неисчерпаемой единственности — ключевой момент («начало») лирической поэтики и парадоксальная форма современного микросоциума культуры. Самым захватывающим и для автора, и для адресата произведения XX в. является само рождение произведения, рождение автора, рождение читателя (зрителя, слушателя...). Превращение частного лица в автора — лирическое начало любого произведения XX в.: живописного (Пикассо), трагического (трагедия «Владимир Маяковский»), музыкального (замкнутость камерного ансамбля, исполняющее слушание), литературного (сочиняющее чтение)... Лирическая поэтика вовлекает человека в сферу бытийного авторства, в сочиняющее средоточие человеческого бытия.

Лирический автор не сообщает адресату авторитетное или интерсубъективное сообщение, а обращает его в себя, в собственное лирическое авторство, т. е. в со-авторство. Причем это относится не только к произведению искусства, но и к научным произведениям XX в. Идеи соответствия и дополнительности «картин мира», фундаментальная возможность (виртуальность) мира в самих его началах и элементах, — все это сближает даже теоретическое понимание мира с соавторским (со-производящим) осмыслением произведения. Это понимание разворачивается как общение разных форм бытия, действительной формой которого, т. е. формой современного микросоциума культуры, и может быть внутренний (элементарный, атомарный) диалог разных смыслов, замыслов, допущений культур бытия.

7. РАЗУМ ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ

Разум эйдетический в диалогике есть определение исторически особого, но логически общезначимого строя мышления, соответственно особой архитектоники ума, свойственной преимущественно античной культуре. Изначальный вопрос, определяющий смысл и строй эйдетического разума: как понять сущее в его собственном бытии? Задача эйдетического разума в корне иная, чем задача разума *причащающего* (как понять сущее в его присущности бытию всеобщего субъекта?) или разума *познающего* (как понять-познать сущее в его объективной сущности?). Соответственно эйдетический разум отличается своим смыслом понимания, логичности, истинности и т. д. Для характеристики свойственной эйдетическому разуму идеи *понятия*, т. е. элементарной логической формы возможных (в том числе и противоречащих друг другу) ответов на основополагающий вопрос, избран платоновский термин *эйдос*, толкуемый как логический схематизм понимания вообще. Это значит, что в логике эйдетического понимания оказываются внутренне связанными не только «эйдос» и «идея» Платона, но и «сферическое» бытие Парменида и Эмпедокла, «космос» (украшение, прекрасный строй) ранних «физиологов», «число» и «мера» пифагорейцев, «атом» атомистов, «внутренняя форма» Аристотеля. Соответственно этой логике сущее определено в своем бытии (внутренней) формой; соответственно понять сущее — значит выявить мыслью его бытийную определенность, т. е. определить. Логически — как форма «логоса», как система суждений и умозаключений — эйдетический разум может быть назван *опре-*

деляющим разумом. Это значит: определение сути бытия сущего составляет искомую цель диалектических рассуждений и предположенное начало аподиктического знания, которое в свою очередь мыслится как форма развернутого определения.

Однако логика эйдетического разума имеет также и вне- (или сверх-) логическое — собственно эйдетическое — основание. Каждое сущее в полной определенности своего бытия (но также и бытие сущего в целом) являются собой эстетически заверченный, замкнутый в себе образ, отстраненный благодаря этой завершенности и замкнутости и потому созерцаемый умом как прекрасный (= умный) вид существенно сущего. Эйдетический разум поэтому отличается *эстетическим* характером понимания. Восхищенное восприятие художественно заверченного в себе, эстетически отстраненного, мысленного «изваяния» есть предел понимания («феория-созерцание»). Эстетические определения в античности обретают логический смысл.

Обе характеристики эйдетического разума (определяющий логос и эстетический эйдос) могут быть совмещены в аутентичном (например, платоновском) понимании эллинского ума как ума-устроителя («нус-косметор»). Разуметь (мыслить, понимать) для эйдетического разума — значит, собирая многое воедино, разбираться в нем, наводить порядок, в котором каждое сущее выясняет и являет себя, свою уместность, своевременность, пригодность, бытийную определенность, иными словами: обращать безобразный хаос в прекрасный образ космоса, видимый образ.

Философия, рассматривающая этот образ мысли (логику определяющего понимания) и соответствующий образ мира (устраиваемого космоса) в их изначальности и предельности, открывает глубинную *апорийность* эйдетического разума, апорийный характер его конститутивной задачи. Понять сущее в его собственном бытии — значит одновременно: (1) собрать множественное и изменчивое сущее в единство его бытия-идеи и (2) воссоздать в этой идее (в мысли) вне-мысленность (не-понятность) бытия как бытия-а-не-идеи. Необходимо воспроизвести в едином, тождественном, покоящемся многое, инаковое, изменчивое, открыть в предельной выявленности, разгаданности бытия уже не устранимую загадочность бытия. Это столкновение, диалог бытия с самим собой, определяет внутренний *диалогизм* эйдетического разума. История античной философии представляет разные эпизоды и обороты этого диалога, связующего ее в целостную драму мысли, в разговор эйдетического разума с самим собой о бытии.

Чистая логическая форма этого диалога детально продумана и развернута в «Пармениде» Платона.

Благодаря раскрытию своей коренной — онто-логической — апорийности эйдетический разум оказывается предельно странным для самого себя, способным диалогически заглянуть за собственные пределы, допустить мыслимость изначально иного самоопределения разума.

8. РАЗУМ ПРИЧАЩАЮЩИЙ

Разум причащающий в *диалогике* есть интегральная архитектурная определенность мышления, характерного преимущественно для средневековой культуры. Строже говоря, это — средневековая мысль как особое измерение культуры современного мышления, как самостоятельный голос его полифонии, действующий (в мысли) персонаж (растущий смысл). Грань его парадоксальности. Смысл понятия бытия (ответ на вопрос, что значит понять сущее в его существе) определяется в разуме причащающем идеей *творения, тварности*. Если для античности понять — значит понять сущее в его *собственном* бытии — в определенности, форме, эйдосе, идее (апория формы: единое *есть* как многое, многое *есть* как единое); если для Нового времени понять — значит понять сущее в его сущности — в противопоставленности мыслящему субъекту (мысль, противостоящая самой себе); если для современности понять — значит логически воспроизвести бытие как вне-логическое, все более многообразно уходящее от образов его понимания, то задача разума причащающего — понять сущее в том, чему оно *присуще, чем* есть сущее (ср.: «чем люди живы?» «уже не я живу, а живет во мне Христос»). Понять бытие сущего в другом. Даже в Троице это *отсылание* к другому — теперь уже не вышнему, а равносущему — оказывается конститутивным. В. С. Библер писал: «...разум средневековый. Понять — означает понять ничто как все, все — как ничто, — в ключе идеи *причащения*, идеи ничтожности собственного бытия, всемогущего в причастности к бытию — акту — всеобщего субъекта».¹

Умопостижимая (субстанциальная) форма сущего (соответственно реальная форма мысли) понимается как способ и степень *причастия* тварного сущего творящему действию, т. е. как способ

со-участия в этом действии в качестве орудия, посредника (средства), проводника. Быть (= пониматься в своем бытии) — значит выходить из своего ничто и превосходить свое наличное *что* в сверх-что творящего субъекта. Архитектоника умопостигаемого мира складывается для разума причащающего как *иерархия* степеней бытия и *динамика* ступеней восхождения. Субстанциальная форма вещи есть вещь, мыслимая как умение, умелость, прием, рецепт, искусность. Суть бытия, смысл, идея находятся не в форме вещи, а в искусности творящих рук.

Собственная ответственность и строгость разума причащающего, позволяющие раскрыть особую, свойственную ему и только ему *логику* мысли, задается ведущими вопросами: (1) как возможно вывести ничтожное само-бытие вещей из сверх-бытия всеобщего творящего субъекта до-бытийного по своей сути и (2) как возможно возвести ничтожное самобытие вещей в сверх-бытийность всеобщего Субъекта? Неделимый логический ход (шаг) мысли соответствует ступени на лестнице степеней бытия, возведенной из ничто к сверх-что. Понятие (смысл бытия) нижней ступени находится в верхней. В целом особенность логического расположения разума причащающего можно пояснить аутентичными формулами средневековой мысли: *intelligo ut credam* (разумею, чтобы верить) и *credo ut intelligam* (верую, чтобы разумею).

Бытие (тварное, т.е. ничто) есть присущностью (причастием) сверх-бытию (т.е. ничто), которое есть также и сверх-мышление, сверх-ум (т.е. бытие). Бог не есть *тварное* бытие. В каком же смысле Он *есть*? Если «есть» мыслится из *бытия* Бога, то тварь не есть, «есть» ничто. Если бытие есть бытие твари, Бог *не есть* (этим бытием). Бог (1) есть не бытие, а *начало* бытия (Творец); (2) есть кенотически: смерть Бога в мире; (3) есть эсхатологически: конец мира в Боге. Все(-сверх-)бытие (*maximum*) превышает само себя тем, что способно уничтожиться до ничто (*minimum*). «Простец» как сверх-схоласт. Пастырь просвещает прихожан-простецов, сам пребывая в свете *простой веры*.

Антитетизм обнаруживается именно в *бытии Бога*. «...Формы не было в материи, но она существовала в художнике, прежде чем воплотилась в камне. Но она была в художнике не потому, что у него есть глаза или руки, а в силу его причастности искусству. Следовательно, в искусстве этой красоты еще больше, ибо красота, присущая искусству, не привходит в камень, а покоится в себе, в камне же привходит лишь менее значительная, производная красота, которая не остается в чистом виде в самой себе и так, как ее задумал

¹ Библер В. С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 431.

художник, но открывается лишь в ту меру, в какую камень повиновался искусству» (Plot. Enn. V 8.1, 6—22).¹ Тогда оказывается, что вещи существуют не «по причине», но «по причастности» к бытию.

9. РАЗУМ ПОЗНАЮЩИЙ

Разум познающий определяется двумя основными категориями: антиномией и экспериментом.

9.1. Антиномия

Антиномия (А.) в *диалогике* — тип онто-логического противоречия, свойственного *познающему разуму* (Новое время) и определяющего характер его внутреннего (неявного) диалогизма. А. есть противоречие двух атрибутивных определений единого субъекта. В основе А. познания лежит двойственность идеи бытия, предполагающая одновременно как субстанциальное разделение бытия на бытие объекта познания и бытие субъекта познания, так и субстанциальное их тождество в бытии-знании (субстанция-субъект). Как предмет, так и субъект познающего разума, в свою очередь, оказываются внутренне расщепленными на два необходимых, но исключаящих друг друга атрибутивных определения: бытие предмета в себе и бытие предмета в действии на другое; мысль-субъект («Я») и мысль-объект (теоретическая «картина мира»). Каждое из этих определений обретает значение самостоятельного «субъекта» и антиномически расходится с другим.

Внутренняя архитектурная антиномичность познающего разума сказывается в системе многообразных внешних разделений, определяющих строй всей культуры Нового времени. Сфера «практического разума» (свободная причина) отщепляется от сферы «теоретического разума» (детерминизм, не определенный в своих началах). Позитивные науки, методично развертывающие причинный порядок и связь вещей (*natura naturata*) в дедуктивном порядке и связи идей (теорий), антиномически отщепляются от философии и по существу впервые обретают самостоятельность. Философия занимается как раз теми «началами и концами», вынесение которых за скобки конституирует позитивность позитивных наук. Она обращает мысль к тому, где бесконечные цепи причин и действий (и следствий) замыкаются на себя в точке само-

чинания мира (*causa sui, natura naturans*) и само-бытия целостного субъекта мышления («Я», «дух», «разум»). «Дух позитивных (экспериментально-дедуктивных) наук» расценивает философию как спекулятивную метафизику или натурфилософию. Внутри самой науки ее «эмансипация» от философии приводит к тому, что логика определения предмета науки антиномически расходится с логикой дедуктивного развертывания теории о предмете.

Исходная А. воспроизводится и в сфере позитивной теории, но антиномические определения предмета сосуществуют здесь, не сталкиваясь друг с другом. Бытийность сущего сводится для познания к динамическим определениям: быть — значит действовать на другое; быть силой, скрытая природа которой познается через возможное наблюдение ее действия на другое. Интенсивности должны быть переведены в экстенсивные, протяженные, измеримые величины. Динамические (физические) характеристики представляются кинематическими (механическими), которые формализуются далее в математическом анализе. Классическая физика есть математическая физика (механика), т. е. антиномическое соединение физики (динамика) и механики (кинематика), кинематики (траектория движения) и геометрии (аналитическая геометрия), геометрической интуиции (интегральный образ) и алгебраического анализа (дифференциальный анализ функций), математического и формально-логического анализа...

Предельная и элементарная идеализация предмета в любой области научного познания воплощается основным понятием теоретической механики: материальная точка. Понятие это внутренне антиномично: возможна либо материя как неточечное тело, либо нематериальная (математическая) точка. Но точка здесь материальна как точка возможного действия, которое не элементарно, не предельно изолировано, если не сосредоточено в точку. Она поэтому одновременно принадлежит и физическому континууму действий, и математическому континууму положений. Динамические и математические характеристики одной и той же точки (точка-импульс и точка-координата) существуют (могут быть измерены) как бы независимо, не противореча друг другу, их антиномичность скрыта. Когда же взаимодействие объектов (точек) оказывается сравнимым по величине и природе с наблюдающим (измеряющим) действием «субъекта», А. точечной идеализации тела-действия становится очевидной. Корпускулярно-волновой дуализм, соотношения неопределенностей и принцип дополнительности делают именно *антиномизм* понятия «материальная точка» теоретическим базисом неклассической физики.

¹ Цит. по кн.: Панофски Э. *Idea*. СПб., 1999. С. 22.

Коренной антиномизм познающего разума, с самого начала сказывавшийся в субстанциальном дуализме Декарта, в «представлении» единой субстанции множеством атрибутов у Спинозы, в динамико-топологическом дуализме определения субстанции у Лейбница, был философски продуман и явно включен в архитектуру познающего разума И. Кантом. Другой оборот антиномической диалектики дан Гегелем.

9.2. Эксперимент

Эксперимент (лат. experimentum — проба, опыт) — род опыта, имеющего познавательный, целенаправленно исследовательский, методический характер, проводимого в искусственных, воспроизводимых условиях путем их контролируемого изменения.

В диалогике понятие эксперимента (Э.) имеет строгий — исторически и логически — смысл. Как метод исследования, определенный логикой познающего разума Нового времени (XVII—XIX вв.), Э. не просто «инструмент» познания, но конститутивное начало, в соответствии с которым мышление эпохи в целом может быть названо экспериментирующим. Не случайно И. Кант понимает «Критику чистого разума» как философскую рефлексию экспериментирующего познания и даже как «распространение экспериментального метода на метафизику».¹ Новоевропейский разум мыслит экспериментально как в науках о природе, так и в науках о человеке, даже там, где, кажется, не ставятся Э.

Экспериментальный характер новоевропейских наук не в том, что умозрение было поставлено на почву опыта, а в фундаментальном изменении логики умозрения и соответственно смысла и устройства самого опыта.

Всякий опыт (лат. experientia; греч. ἐμπειρία) имеет смысл и силу открытия, свидетельства, удостоверения или опровержения только потому, что фрагментарно выявляет определенный образ (строй) мира в целом, пред-полагаемый (пред-усматриваемый, пред-восхищаемый) определенной формой (логикой) конструктивной мысли. Зрение в теоретически ориентированном опыте становится понимающим (умным) зрением, а «умный» (мыслимый) образ целого, в котором только и может стать понятным каждое, приобретает зримость. Греческая теоретическая «физиология» не менее опытна («эмпирична») и не более умозрительна, чем «натуральная философия» И. Ньютона. Они различаются как логикой умозрения, так и характером опытного базиса. «Эйдети-

ческой» логике понимания (понять — значит усмотреть сущее в неделимой форме его бытия) и образу аристотелевского космоса полностью соответствует искусство «эйдетического» опыта, т. е. восприятия сущего в его собственном «эйдосе» (идеальной форме). Логике же новоевропейской науки (понять — значит познать, открыть сущностный закон, определяющий возможности существования вещей и явлений) и без-образности бесконечной в себе природы (Бруно—Ньютона) соответствует как раз техника экспериментального исследования: рас-формирование существующего для проникновения в сущность вещей.

Особая логическая культура характеризует и средневековую опытность. Если в Англии XIII в. францисканцы Роберт Гроссетест и его ученик Роджер Бэкон требуют дополнить схоластическую аргументацию прямым свидетельством опыта, то речь идет никак не об исследовательском эксперименте, а о том, чтобы усмотреть в опыте «внешнего» мира аналог «внутреннего» мистического опыта.

Э. познающего разума исследует изменение состояния наблюдаемого объекта в зависимости от изменяющихся условий его существования, он ищет за природными «субстанциями» схему функциональной зависимости. Э. становится методом познания, когда саму природу понимают как метод действия. Изменение условий в Э. строится как ряд последовательных приближений к предельному состоянию, как своего рода предельный переход. В Э. происходит выход за предметный (опытный) горизонт исходной теории в мир новых (мыслимых) сущностей и одновременно опытное открытие этих сущностей как предельных (парадоксальных) форм опыта. Так, Галилей открывает существование коперниканского мира, экспериментируя с предельными формами мира аристотелианского. Поскольку в опыте видимое дано вместе с определенным образом видения и понимания, экспериментирование с предметом опыта преобразует и конструктивное воображение субъекта. Открывая новые объекты, Э. одновременно открывает на них глаза: создает, изобретает соответствующую им способность видеть. Эту функцию Э. можно назвать *сократической*.¹

Э. устремлен к пределу, в котором исследуемое явление (падение тела, химическое превращение, жизнь популяции, реактивное поведение...) выступает в «чистом виде», *изолированно*. Преобразующее действие Э. направлено к разделению сложной системы

¹ См.: Ольшики Л. История научной литературы на новых языках. М.; Л., 1933. Т. III. С. 236; Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. М., 1976. С. 196—205.

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 88—91.

взаимодействий с целью выделить, изолировать элементарную связь причина-действие и далее — свободное от действий (инерциальное) бытие объекта. Идея предельной изоляции свободного состояния и элементарного взаимодействия определяет Э. как процедуру *идеализации*, как предельный переход к мысленному Э. с идеальными объектами (к которым только и относятся утверждения теории). Специальными техническими средствами Э. создает условия, максимально приближенные к идеальным (абсолютная пустота, абсолютно твердое тело, идеальный газ, силовые линии электромагнитного поля, простой рефлекс, социальный тип, чистая фонема и т. д.), и вместе с тем указывает путь «реализации» идеального. Всякий реальный Э. имеет смысл только в горизонте мысленного Э. с идеальными объектами, но и всякий теоретический конструкт получает смысл реального понятия лишь в качестве идеального проекта реального Э. Воспроизведение реального события в идеальном пределе предполагает исключительные, *искусственно* созданные условия Э. В Э. природа исследуется в форме потенциальной *техники*. Экспериментальная техника представляет собой звено, через которое теоретическое открытие становится техническим изобретением, а достижения техники позволяют продвинуться в исследованиях. Фундаментальные исследования являются и наиболее техноемкими (например, современный ускоритель), и наиболее технически эффективными (ядерная энергия, генная инженерия). В экспериментальной установке, построенной на базе теории, последняя утрачивает характер объективности, объективной *картины мира*, она как бы отслаивается от мира, приобретает форму *инструмента* исследования, направленного на мир. В форме Э. теоретическое знание вновь выталкивает мир из его «объективной» картины как непознанный и бесконечный в себе предмет. Неклассическая физика XX в. (релятивистская и квантовая механика) обнаруживает внутренние границы Э. как метода познания. Принципы наблюдаемости, неопределенности, дополнительности фиксируют неустранимое участие познавательного действия в определениях бытия познаваемого «объекта» (т. е. его не-объектность). Намечается существенно новое понятие бытия — бытие-событие, бытие-возможность (виртуальная реальность) — и соответственно понятие мышления (и свойственного ему опыта), архитектурно ином, чем познание. В философии XX в. эти архитектурные сдвиги по-разному осмысливаются феноменологией Э. Гуссерля и диалогикой В. Библера.

2003 г.

ВСЕ ЕЩЕ ТОЛЬКО НАЧИНАЕТСЯ... (памяти Владимира Соломоновича Библера)

Летом 2000 г., после смерти Владимира Соломоновича Библера, написал я нечто вроде антинекролога, настолько о Библере немислимо было говорить в похоронном тоне. «Человек бессмертен, пока он жив», — было одним из любимых его присловий. Бессмертен, конечно, не потому, что забывается в потоке жизни, наоборот, — потому, что переживает жизнь как ежесекундную возможность сбыться, исполниться единственным, каждый раз новым, но уже раз и навсегда неисчерпаемым смыслом. А это значит на все времена остаться источником мысли, чувства, бытия. Именно потому, что В. С. с такой личностной остротой знал, что все «вечное и бесконечное» осмысленно, только если становится событием и качеством этой временной, конечной, смертной жизни, он и сумел насытить дело своей жизни — свое слово — столь мощной энергией начинания. Суть не только в содержании его философии, суть в содержащейся в этой философии энергии мысли, той энергии, которая и хранит в жизни бессмертие мысли и смысла.

...По образованию историк, по душевному складу поэт, Владимир Соломонович Библер был по призванию, творческой жизни и судьбе философ. Философ всерьез, во всей рискованности и могуществе свободной мысли. Быть может, один из крупнейших философов XX в. Как философ В. Библер был бы уже сегодня широко известен, если бы не время и место жизни: он родился в России в 1918 г. Основные труды (три книги) были опубликованы только в 1991 г. и в 1997 г. еще одна.

Мы часто говорим сегодня: кончилась целая эпоха философии. И может быть, не только философии. Но испытания, сколь бы тяжелы они ни были, сами собой не складываются в опыт, про-

исшествия, пусть и неслыханно драматичные, не образуют исторического события, эпохи, пока не потрудятся память и мысль. Наше пропащее время и в самом деле может обрести значимость эпохи благодаря таким мыслителям, каким был В.С. Никакое время не проходит зря, если его исторический опыт удастся извлечь, если находятся люди, способные услышать, что в нем сказалось, уловить то общезначимое, что на мгновение открылось в этом событии, в этом «хронотопе»: Россия, XX век, — открылось единственный раз и навсегда.

1. БЫТЬ ФИЛОСОФОМ

Серьезная философия всегда есть мир мысли, повсюду открытой, растущей, устремленной к миру в его собственном бытии и одновременно (и тем самым) глубоко личной. Это мысль, измеряющая себя миром, но и миру сообщающая неисчерпаемую единственность личности. Философия В.С. очень глубоко укоренена в истории классической философии, она имеет и свою собственную — весьма драматичную — историю, у нее есть излюбленный круг внутренних собеседников, свои пристрастия и антипатии, но на всех этапах и во всех оборотах это всегда философия от собственного лица, на собственный страх и риск, под собственную ответственность.

Философскую мысль обретают в сокровенных истоках бытия, она несет в себе эту неисследимость и невоспроизводимость первоисточника. Ее понимающая сила и внутренняя убедительность держатся, помимо всего прочего, неуловимой стилистикой и интонацией авторского голоса. Рассказать, изложить ее — как и любую серьезную философию — невозможно. Мне остается только попробовать исполнить несколько тем из этой симфонии на своей трубе.

В.С. не просто занимался философией, он, говорю я, всем существом был философом. Но что же это значит — быть философом?

Сколь ни принципиально расходятся философские учения, школы, традиции, «измы», мировоззрения, философы — от досократиков до постмодернистов — на редкость единодушно отвечают: быть философом — значит всем существом, сосредоточенным в мысль, пробиваться к первоначалам мысли, слова, бытия — к основаниям, корням, стихиям, к самому хаосу, чреватому еще только возможными словами, пониманиями, разумами, мирами. Именно потому, что философская мысль радикальна, и расхожде-

ния ее радикальны, но собственно философской эта расходящаяся по «измам» мысль становится там, где «измы» вспоминают свою «первую любовь», породившее их философское удивление, изначальную озадаченность, где, стало быть, они — принципиально расходящиеся — сходятся в общей озадаченности своими принципами, первоначалами. Только здесь, где речь заходит о первых и последних вопросах, где первопринципы, метафизические основоположения, самоочевидные начала ставят себя и друг друга под вопрос, где, стало быть, сам вопрос оказывается изначальнее ответов, с какой бы самоочевидностью эти ответы ни напрашивались, — только здесь — в этой общей для них озадаченности, иными словами, в философии — философы способны понять друг друга, вступить в разговор, в спор, в диалог. Только эта тревога пробуждает их от мировоззренческих сновидений в миромыслящее бодрствование философии.

Вот — к слову и в двух словах — суть библеровского диалогизма. В отличие от других образов диалогической философии, сложившихся в XX в., диалогика В.С. возникла из размышлений о сути самой философии и о том, что открывает способность к такой радикальной озадаченности в смысле человеческого бытия.

Быть философом — значит отважиться на радикальную изначальность мысли, т. е. рисковать всем собой, положиться тут не на что и не на кого. Именно в стремлении к радикальной изначальности мысли и бытия находил собственно философский пафос и В.С. Он любил классические формулы, указующие на эту онтологическую изначальность, тему философского ума в отличие от предметов наук: само-бытные начала Аристотеля, неиное Кузанского, *causa sui* Спинозы, Разум немецкого наукоучения, парадоксы самообоснования...

Такое понимание философии, лучше сказать, такое припоминание философией своей собственной сути, своего начала, такое новоначинание философии, вызвано тектоническими смещениями в основах человеческого бытия, происходящими в XX в., и отвечает этим смещениям. В полном противоречии со слухами о конце философии она, кажется, только еще начинается. Не было времени, когда чуть ли не сами вещи столь настоятельно звали к философии. Именно философский пафос — обращение (возвращение) к началам, истокам, начинаниям, возможностям — характеризует, как думал В.С., не только философию в ее собственном средоточии, философию первую и вечную, но и самую горячую современность во всех сферах. Если мысленно проследить эти тенденции современной культуры — от обращения фундамен-

тальных наук к своим основополагающим понятиям до постмодернистского распускания сложившихся форм в стихию элементарных возможностей, начинаний, — мы заметим повсюду проступающие черты нового мира, словно состоящего из начинаний, канунов, возможностей, мира «виртуальных реальностей», как часто говорят сегодня, — возможностного мира, как говорил В.С.

Тут-то мы можем вспомнить, что философия как раз и коренится в особой восприимчивости ко всему, чем человек отбрасывается к началам-начинаниям, причем первым: туда, где еще ничего не начато и все еще только может быть. Это странное бытие в мире-до-мира, мышление в за-мыслах мысли быть мыслью, речь, впервые (из)обретающая свой язык. Если нынче восприимчивость такого рода особо обострилась, мир чреват философией. Философия, мало сказать, не кончается, она еще только предстоит. Все еще только начинается...

Восприимчивостью к первоначинаниям философия близка к поэзии, где: «...Щебечут, свищут, а слова / Являются о третьем годе». Поэтическое слово не просто рождается в щебете и свисте, но несет их в себе, изрекает исток своей речи. Поэтическое произведение производит само событие первопроизнесения слова, несущего в себе первопереживание мира, жизни, чувства. Вот и В.С. любил, как он выражался, «прочистить горло» поэтическим дыханием, более того, видел именно в поэзии второй — наряду с философией — источник, питавший его всю жизнь. Вместе с философской неукротимостью вопрошания поэтический слух помог ему и сохраниться в самых, казалось бы, безнадежных положениях, когда демон тоталитаризма овладевал человеком изнутри, — поступью монументов, маршами энтузиастов, трубными гласами, зовущими забыть все сомнения и вопросы, беззаветно верить в правильность «нашего пути», «каплю литься с массами». По признанию В.С., первым поэтическим снарядом, пробившим в 30-е годы закаленную сталь его юношеской ортодоксии, был В. Хлебников. За ним хлынули Мандельштам, Пастернак, Маяковский, Блок... Другим источником (и составной частью) будущих «ересей» стали работы ОПОЯЗ'овцев — В. Шкловского, Ю. Тынянова, Б. Эйхенбаума.

Искусство, которому В.С. среди прочего учился у них — как на поэтической практике, так и в теории «формалистов», — можно назвать словом В. Шкловского: *остранение*. Ведь философия тоже — умение увидеть мир в неслыханной первозданной остранинности, странности, удивительности. В искусстве остранинности поэзия снова обнаруживает какое-то глубокое, далеко еще не яс-

ное родство с философией. И дело до такой степени не в «переживаниях», что скорее уж в «формах», и философская логика, быть может, гораздо ближе к источнику поэзии, чем интуитивные постижения «чувства». Именно искусство поэтического и философского остранинения вещей, слов, понятий, идей (и отстранения — отвлечения — от их привычной инструментальности) исподволь противоборствовало повседневной магии вовлечения в общее дело и монументальное единство, похищало детей из насквозь искусственного мира в живой мир искусства. И, как видим, философии.

На праздниках условной жизни, где многообразный смысл вещей вытесняется торжествующей однозначностью декораций, философ всегда посторонний. Этот странный субъект учится мыслить всем известное, то, что вроде бы разумеется не нами, а само собой, что само-очевидно. И доходит в этом до предела. Вопрос «Как возможно бытие?» — для него не софистический курьез, а дело жизни.

Тот, кому удастся эта духовная авантюра, это путешествие на край света, к пределам и началам, как оно удалось В.С., сам обретает дар начинателя, зачинщика, инициатора. Иницирующая энергия мысли В.С., казалось, приводила в движение все, с чем соприкасалась: возникали семинары, задумывались обширные исследования, затевались журналы, придумывались сценарии дискуссий, создавались проекты новых форм обучения. Повсюду в наших привычных (плановых и внеплановых) занятиях внезапно открывались неожиданные горизонты и захватывающие возможности.

2. ФИЛОСОФ В «ДУХЕ ВРЕМЕНИ»

...В 60-е годы возвращение к началам означало, впрочем, нечто иное. Надо было просто начать существовать человеком в обществе агрессивных «белковых тел», надо было прийти в сознание, обитая в «желтом доме», вернуться в философский ум там, где царствовало нечто, именовавшееся «марксизмом» и противное какому бы то ни было уму вообще. Первым делом следовало вспомнить самого Маркса, давно забытого, а затем источник его собственного философского ума — Гегеля. Над этим и трудились тогда Э. В. Ильенков, М. Б. Туrowsкий, Г. С. Батищев и некоторые другие, любившие и умевшие думать люди, ближайшие в то время друзья и собеседники В.С. Философия, развиваемая ими, базировалась, как сказано, на гегелевской логике, которая пре-

образовывалась в духе Маркса двояко: как *теория предметной деятельности* и как *теория отчуждения*. Если не считать семиотиков (граждан тридевятого царства, тартуского государства), «системников» и матлогиков, а также до поры неведомых жителей множества кухонь и «переулков», в пространстве этих теорий располагались тогда все более или менее публично существовавшие направления живой мысли от психологов школы А. Н. Леонтьева до методологов школы Г. П. Щедровицкого. Впрочем, я не пишу истории, важен философский контекст.

Для В.С. в теории предметной деятельности существенны были три момента. *Во-первых*, ее философское средоточие: не столько мысль в деле, сколько дело самой мысли, благодаря которой человек как раз не тождествен своей жизнедеятельности, в которой он способен отстраниться от сущностного, диктуемого духом времени образа действий, отстраниться также и от образа мысли, соответствующего этому образу действий, — отстраниться и открыть возможность изменить этот образ. *Во-вторых*, предметность этой деятельности, связывающая логику мысли с логикой бытия вещи. *В-третьих*, историчность... Но обо всем по порядку.

Входя в философский интерьер теории предметной деятельности, мы встречаемся с Гегелем. Гегелевский Дух — это смысл всемирной истории, переживаемой как «двухтысячелетняя непрерывная работа духа», познающего мир и обретающего себя в качестве истины, тайны мира, «прогресс в сознании свободы». Если говорить прозаичнее и конкретнее, если усматривать предметное воплощение и историческую определенность этого духа как «духа времени», мы распознаем в нем дух Нового времени, обретающий черты научно-технической цивилизации, в которой экспериментальная наука становится, по словам Маркса, «непосредственной производительной силой». У Гегеля *этот* дух становится *просто* Духом. Он философски продумывается, разворачивается и обосновывается не только в качестве метафизики научно-технического мира, но и в качестве сокровенной логики истории, в качестве *логики* бытия вообще, в качестве абсолютного духа. Поэтому Гегель вслед за Фихте понимает и именуется философией (не свою философию, а философию вообще) *Наукоучением* и ставит задачу возвести ее в достоинство науки. Но это имя может быть отнесено не только к системам Гегеля и Фихте. Не случайно труд Б. Больцано, лежащий в истоках совершенно иной, «антигегелевской», традиции, носит то же имя: «Наукоучение». Наукоучением является и критицизм Канта, и гносеология позитивизма, и аналитическая философия — словом, вся новоевропейская философия от Декар-

та до Гуссерля и позже. Споры картезианства и лейбнизианства или ньютонианства, споры кантианцев и гегельянцев, споры логики позитивных наук со спекулятивной логикой, споры «наук о духе» и «наук о природе», даже споры научного рационализма и жизненного иррационализма — суть споры в духе Наукоучения, драматические эпизоды внутреннего спора *научного* разума с самим собой (говоря словами Канта).

Теория «предметной деятельности» целиком и полностью отвечала духу Наукоучения, причем трактуемому именно в гегелевском ключе. Развитие (от абстрактного к конкретному, от субстанциального к субъектному, от мира самоотчуждения человеческой сущности к миру свободного развития сущностных сил человека), эволюция, история, генеалогия, происхождение — вот универсальная схема понимания и ведущий пафос времени.

Между тем дух XX в. уже иной. В XX в. спорность научного разума — и внутренняя, в средоточии теоретических понятий, и внешняя, во всей практике научно-технической цивилизации — доходит до тех пределов, где под вопрос ставится сам этот *образ мысли* в целом, именно как *дух* — во всех его превращениях, разнотолах, антиномиях и априорных началах — в его метафизических корнях.

Суть кризиса XX в. в том, что дело идет о переходе через *метафизический* горизонт, а это задача вовсе не для мозгового штурма. Сколь угодно острая критика извне не решает метафизический кризис, потому что метафизика — или, говоря словами Гегеля, *строй категорий*, внутренняя *логика* мысли — это то, что владеет нами изнутри, то, *чем и как* мы мыслим (может быть, вернее даже сказать: что мыслит *в нас*), понимаем, а потому и страдаем, восторгаемся, возмущаемся, критикуем, решаем. В какие бы негативные диалектики, космические мистики или методологические игры мы ни впрыгивали, *эта* логика всегда настигала нас, потому что и не покидала. Выход возможен только *внутри* нее.

Выход находится на входе: в началах, в логике того элементарного шага, первого хода, который предопределяет направление всего пути. Выход находится в средоточии самой метафизической логики. А это значит, что невозможно подойти к нему, минуя эту логику или как бы отодвигая ее в сторону. Войти в средоточие логики можно только мыслью, образованной и предельно отточенной в этой же логике: ведь только логически компетентное, не слишком будет сказать даже — логически изощренное, внимание способно затронуть основания и начала логического мира. В данном случае мира Наукоучения.

Я не знаю философа, который проникся логикой Гегеля (именно логикой, формой мысли, а не формулами «учения») и соответственно проник в нее столь же глубоко и интимно, как В.С. Достаточным свидетельством может служить первая его книга «О системе категорий диалектической логики», написанная в Душанбе (издана в 1958 г.), куда его — *гражданина мира* — загнала кампания по борьбе с лицами «еврейской национальности». Сколько помню, именно «логика категорий» всегда оставалась для окружающих наиболее эзотерической частью его философствования (разве что М. Б. Туровский с его учениками Л. С. Черняком и В. В. Селивестровым понимали, о чем речь). Но именно поэтому нет (я не знаю) философии, которая *выходила* бы из гегелевского «духа» столь необходимо, радикально и бесповоротно — столь принципиально, ибо речь и шла о принципах, — как философия В.С.

Дело, впрочем, не только в Гегеле. Обращая его логику в форму *вопроса* о началах этой логики, В.С., *во-первых*, открыл в них, в этих началах, возможности иных ходов того же духа, прежде всего ход И. Канта. Открытый и осмысленный в качестве такой изначальной (для духа Нового времени) возможности ход Канта уже не мог считаться ступенью диалектического восхождения — само это восхождение, возвращенное к началу, оказывалось здесь лишь *возможным* ходом, — но и не вел «назад к Канту». Кантовский критический трансцендентализм возможен, потому что самому складу (логике) новоевропейской мысли *врожден* зачаток кантовского хода (равно как и гегелевского). Кантианство поэтому не просто школа или течение, а внутренняя логическая характеристика этой мысли как таковой (в том числе и современной), рассматриваемая под микроскопом философского анализа. Настоящий (а не прошлый) Кант — это кантовский «логос», и поныне могущий расти, могущий развертывать и углублять свой — кантовский — смысл в современном духе (если, конечно, сама современность не утрачивает философский дух). Так же и настоящий Гегель...

Во-вторых, обращая всю гегелевскую логику в *вопрос* о начале (т. е. о бытии как неснимаемом в понятие, вне-понятийном), превращая, стало быть, ее в инструмент своеобразной архео-логической аналитики мышления в его *возможных* отношениях к бытию, В.С. открывает в началах «чистого разума», в интерьере трансцендентального субъекта, в душе абсолютного духа скрытую беседу его с самим собой, в которой можно расслышать голоса («логосы») как современников Гегеля (Шеллинга, Фихте, Яко-

би...), так и будущих, еще только возможных участников — гегельянцев левого и правого толка, неокантианцев, позитивистов, философов жизни... В результате философия эпохи Наукоучения, философия XIX в., представляла в виде спора персональных философий (Кант, Гегель, Больцано, Маркс, Ницше... — лишь реплики, персонажи), спора, в котором систематически развертывались возможные логические ходы и смысловые обороты научно-познающего разума, понимаемого как *сам* — чистый — разум и рассматриваемого в его теоретическом, практическом, эстетическом, религиозном и пр. применениях и оборотах — как *дух времени*.

Как, однако, изменяется наш привычный поверхностный образ философии после этого углубления в сферу ее начал! Мы замечаем, как в философских спорах эпохи выходит на свет изначальная спорность, присущая эпохальным начинаниям духа. Раз познав в разноголосице философских учений эпохи связанное драматическое действие, мы научаемся понимать эпохальную философию в целом как драму, в которой сталкиваются предельно преувеличенные (иной раз до гротеска) и превращенные в самостоятельные персонажи возможные выводы некоего эпохообразующего замысла бытия человеком в мире.

Но это только начало, только первый шаг на долгом пути...

После сказанного нетрудно предположить, что следующее (*в-третьих*) открытие в аналитике начал «духа» Нового времени приведет нас к его историческому началу, потребует расширить смысловое пространство философского симпозиона, включить в него споры «Республики писем» ученых и философов XVII в.

Вот тут и сказался талант В.С. изобретать, выдумывать, быть зачинщиком. Но не буду спешить.

3. ЗАМЫСЛЫ И НАЧИНАНИЯ

Мне довелось познакомиться с В.С. в 1966 г., когда я поступил в Институт истории естествознания и техники, где он тогда работал в секторе «Общих проблем». Сотрудники сектора — логики, социологи, философы — и еще несколько специалистов, приглашенных со стороны, трудились тогда над созданием капитальной монографии «Концепции развития науки в XIX веке». Имелось в виду представить феномен науки — в эпоху обретения ею зрелости и социальной значимости — со всех сторон, как бы стереоскопически. Что такое наука с точки зрения, например, немецкой спекулятивной философии, с точки зрения позитивизма О. Конта и

следних дней работавший у него дома, в одной из комнат стандартной «хрущобы». 12 мая 2000 г. В. Библер сделал на этом семинаре последний в своей жизни доклад — о Спинозе. Ни он, ни мы, его ученики и коллеги, не знали, что первый инсульт уже произошел...

Помимо текущих докладов, обсуждений новинок и штудирования философских текстов В.С. затеял в 1966 г. (с этого времени я и стал завсегдатаем семинара) совсем серьезную игру в «Республику ученых», имея в виду «La république des Lettres» — название, которое Пьер Бейль дал неформальному сообществу интеллектуалов XVII в., складывавшемуся и существовавшему преимущественно во взаимной переписке. Здесь обсуждались новейшие богословские, философские, научные идеи и проблемы, выдвигаемые и разрабатываемые участниками этого сообщества.¹ Здесь эти идеи утрачивали свою метафизическую безусловность или математическую замкнутость. Сюжетом нашей переписки должен был стать *спор логических начал XVII в.*

К этому сюжету я уже подходил. Обращение к началам философии как *Наукоучения* первым делом вводит нас в «Республику» немецкой философии. В таком «республиканском» существовании у своих начал-начинаний (возможностей) эта философия органично включается в переписку философов и ученых XVII в., в их возражения, опровержения, вопросы и ответы.

Оказывается: пока преодолевшая метафизику наука шествовала путями своего прогресса, в философских недрах научного разума разрастался спор его рискованных — метафизических — предположений. В XX в. он вырвался наружу. Именно XX в. заставляет вспомнить и вновь поставить под вопрос те эпохальные начала (его cogitans, causa sui, монада...), спорность которых остро переживалась и обсуждалась в XVII в., но со временем ушла под спуд и, казалось, вовсе забылась. Э. Гуссерль берется радикальнее повторить обоснование науки, проведенное в свое время Декартом, называет феноменологию картезианством XX в. В спорах А. Эйнштейна и Н. Бора выясняется, что картезиански-спинозистскому идеалу научного знания как-то дополнителен иной идеал, прообраз которого угадывается в монадологии Лейбница. В

¹ Подробнее о значении самой этой «Республики» в становлении науки как духа Нового времени см. статью двух участников библеровского семинара — Т. Б. Длугач и Я. А. Ляткера (автора замечательной книги о Р. Декарте): «La république des Lettres XVII в. и „натуральная философия“ Исаака Ньютона» в сб.: *Философия ранних буржуазных революций*. М., 1983. С. 292—317.

1945 г., накануне ареста, Карл Шмитт собирается переиздать свою книгу о «Левиафане» Т. Гоббса, опубликованную в 1938 г. Мону-ментальный имморализм Спинозы и заброшенное одиночество «мыслящего тростника», множественность миров, монадологическая интерессубъективность — все это голоса XVII в., звучащие в XX в. Тут важен и обратный эффект: чем глубже мы входим в сферу исходных начал и предположений Наукоучения, тем ближе мы к выходу из сферы его метафизического господства к бывшим и будущим иновозможностям.

Словом, в таком *обращении* на себя субъект, его cogitans Нового времени, оказывается не только «палатой», но целой Республикой умов, и нам надлежало попробовать воспроизвести ведущие голоса этого спора. Существенно, что речь идет о споре логических начал, а не просто человеческих мнений. Предполагается, что разноречия философов возможны (и необходимы), потому что основания этих разнотолков коренятся в самой логике начал, что внутренняя спорность начала есть условие возможности спора философов. Мы распределили роли, углубились в тексты и начали Переписку.

Вот как описывает замысел этого философствования философиями сам В.С.: «В этой воображаемой переписке актуализировались те бесконечные возможности встречных ответов и вопросов (то есть смысловых глубин), что всегда присущи настоящим философским системам. Декарт находил все новые ответы на сомнения и аргументы Спинозы или Лейбница; Лейбниц продолжал спорить со Спинозой; Спиноза в диалоге с „монадологией“ бесконечно (все по-новому и по-новому...) развивал идею „causa sui“. Паскаль вновь и вновь переводил этот спор в русло трагической „экзистенции“ „мыслящего тростника“... Неявно в диалог включались Кант и Гегель, Гуссерль и современная философская мысль, дающая, строго говоря, единый контекст, контрапункт всей этой полифонии».¹

...Замыслы, на которые воображение В.С. было, казалось, неистощимо, обладали такой увлекательностью, может быть, еще и потому, что словно напрашивались сами собой, сразу же узнавались, как свои, просто раньше не пришедшие на ум. Они носились в воздухе, давно просились на свет, и В.С., как положено сократить, только помогал им родиться. Конечно, В.С. умел говорить очень убедительно, но дело все же не только в убедительности хо-

¹ XVII век или спор логических начал. (К проблеме обоснования классического разума). М.: ИФАН, 1991. С. 3.

рошо продуманной и лично пережитой мысли. Он обладал достаточно острым философским вниманием к тем началам, где назревает возможное будущее, и потому умел улавливать его веяния.

4. ОТ НАУКОУЧЕНИЯ К ЛОГИКЕ КУЛЬТУРЫ

Не стану рассказывать здесь об основной исследовательской работе, которую В.С. вел в это время. Ее результаты опубликованы и всем доступны. Тематически — это труды по истории науки, даже определеннее — по истории механики, по сути же, это сама философская мысль, словно обретшая внутри самой себя предметную и историческую плотность. В.С. вообще обладал счастливой способностью: везде, куда бы ни забрасывала его судьба — в историю просто или в историю науки, в психологию, в педагогику, в литературоведение, культурологию, — чувствовать себя, как дома, потому что философия была для него мыслью изначально предметной, залегающей в корнях вещей и потому как бы содержащей в себе начатки всех вещей и занятий. Ведь еще сам Философ говорил: «Душа в своем уме есть некоторым образом все». Как философ в этом отношении вполне традиционный, В.С. знал, что в философии нет мнений. Она не имеет ничего общего с тем, что разные люди в разные времена думали о мире, человеке, добре и зле. Философия растет из внимания к тому, как сам мир мыслится.

В философии мысль сосредоточивает внимание на своем перемещении, на бытии и форме элементарного акта понимания, на понятии. Какое же понятие элементарно и о чем это элементарное понятие? Философская идея, лежащая в основе работ В.С. по истории механики, такова: движение первопонимания (начало, логический ход) может быть уловлено в том, как складывалось и развивалось теоретическое понятие *движения* (логика хода), т.е. в истории механики. В результате гегелевская логика развивающегося понятия обретает предметную наглядность, которую Кант называл *схематизмом*. Философия получает таким образом опытную базу, становится исторически конкретной, фактической, текстуально документируемой, а, с другой стороны, механика во всей ее истории — от Зенона до Гейзенберга — раскрывается как часть философской лаборатории, ее простейшие понятия — место, время, равновесие, импульс, инерция, сила, энергия — обнаруживают глубинный онтологический смысл.

Отсюда «челночное», как выражался В.С., движение его мысли, отразившееся в композиции текстов и даже в названиях работ:

«Апории Зенона-Аристотеля», «Кант — Галилей — Кант», «Дидро и Кант».¹ Получается своего рода экспериментальная философия. Работа в сильном поле полярных устремлений конкретно-философской общности и к исторически-предметной конкретности — делает философскую мысль чрезвычайно напряженной, «технологичной» (одно из похвальных слов В.С.) и вдвойне аналитичной. В.С. любил и часто вспоминал характеристику Марбургской школы, данную Б. Пастернаком в «Охранной грамоте». В частности: «Марбургская школа обращалась к первоисточникам, т.е. к подлинным распискам мысли, оставленным ею в истории науки. (...) Марбургскую школу интересующимся авторстве, у науки в ее двадцатипятивековом непрекращающемся авторстве, у горячих начал и исходов мировых открытий. (...) Школе чужда отвратительная снисходительность к прошлому, как к некоторой богадельне, где кучка стариков в хламидах и сандалиях или париках и камзолах врет непроглядную отсебятину, извинимую причудами коринфского ордера, готики, барокко или какого-нибудь иного зодческого стиля. (...) Школа не говорила о стадиях мирового духа, а, предположим, о почтовой переписке семьи Бернулли, но при этом она знала, что всякая мысль, сколь угодно отдаленного времени, застигнутая на месте и за делом, должна полностью допускать нашу логическую комментацию».²

...Но философия, внутренне сопряженная с историей науки, это все еще философия в духе Нового времени, философия гегелевского Духа, пусть и разрабатываемая с кантовской технологичностью. Даже диалогическое разноголосие Республики умов, в которой диалектический монолог этого монархического духа оказывается лишь голосом среди других, — все еще остается спором одного и того же разума с самим собой. Правда, если спор этот ковернется в спорности начал и разыгрывается тем непримиримее, чем глубже в начала вовлекается, он может затронуть и начала той предельной априорности, в которой таится сама *идея разума* как разума, *познающего* мир, подлежащий познанию, — начала, ины-

¹ Библер В. С. Век просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант. М., 1997. Здесь общее понятие «эстетической способности суждения» или просвещенного вкуса «схематизируется» (в кантовском смысле) в исторически определенном образце этого вкуса, сказавшегося в «Салонах» Д. Дидро. Но важно (пожалуй, даже важнее) и противоположное движение: рассмотренный в перспективе кантовской «Критики» этот исторически определенный, «просвещенный» вкус развертывается в своем универсальном, общезначимом, непреходящем смысле.

² Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 170.

ми словами определяющие *естественность* «естественного света» так понимаемого разума и «естественного мира», в свете этого разума заранее предстоящего.

Уже исторически внимательный анализ первопонятия движения заставлял пускаться в странные предположения. Например, прежде чем разбирать апории Зенона, надо было пояснить, что понять для греческой мысли значило *определить* (и определить), уловить сущее в пределах свойственной ему меры, во внутренней форме его собственного бытия — в *эйдосе*. Отсюда эти самые апории, отсюда способ их решения в физике Аристотеля, отсюда статика Архимеда как цельная форма античной теоретической механики. Далее надо было принять к сведению, что для науки Нового времени *понять* означает нечто совсем другое: познать, проникнуть за видимость самостоятельных форм бытия вещей к общей формуле (закон движения), определяющей возможности их существования... И вот в голову уже приходили вопросы: А какой смысл имеет «понять» в эпоху Средневековья? А сегодня? Живем ли мы сегодня в каком-нибудь одном — естественном — свете разума (= смысле понимания)? Объяснимы ли наши сегодняшние скандалы только недо-разумениями (когда не корыстями) или же дело гораздо труднее, поскольку в мире встретились различные понимания самого понимания, самой разумности? Наш мир, наш «белый свет» оказывается не белым, а разноцветным, и радикальная трудность в том, что каждый цвет для себя есть свет, белый свет, весь белый свет...

Если, стало быть, речь идет не о развитии понятия в одном и том же духе или *смысле* понимания (в одном и том же ответе на вопрос, что значит понимать?), если сам смысл понимания может меняться, то в смысле какого понимания (в каком понимании понятия) можно понимать эти смыслы?

Примерно такими вопросами можно обозначить ту поворотную точку в творческой биографии В.С., на которой он осознал смысл современности как поворотной точки, эпохального рубежа. Там, где происходят такого рода осмысления, в философии, рубеж этот знаменует внутренний кризис философии, понимаемой как Наукоучение. Кризис этот, с одной стороны, сказывается в усилиях глубже, основательнее обосновать именно Наукоучение, сделать философию окончательно научной — такова исходная задача феноменологии Э. Гуссерля, аналитической философии, «археологии знаний» М. Фуко, таков еще и замысел логики развивающегося понятия В.С. 60-х. С другой стороны, этот кризис воспринимается как конец классического рационализма вообще, по-

скольку сама идея разумности жестко отождествляется либо с научной рациональностью, либо с картезианским субъектом и соответствующей «метафизикой субъективности», либо с обобщенным метафизическим логоцентризмом.

...Я говорил уже, что В.С. осмысливал кризис Наукоучения и продумывал возможный выход из него (т.е. возможность выхода из самого духа Нового времени, в соответствии с которым философия и определяется как Наукоучение) в критике гегелевской логической диалектики. Если попробовать в двух словах передать смысл того диалектического хода, которым гегелевский абсолютный дух (с библеровской помощью) способен свободно отпустить себя из своей абсолютности, — можно сказать: *снятие снятия*. Все «духи времени», которые гегелевский дух усвоил, снял в себе, превратив в собственные «моменты», в ступени, этапы, эпохи на пути к самому себе, в последовательные формы самопознания, словно выпускались на свободу собственного бытия. Сам всеснимающий, диалектически развивающийся дух Гегеля оказывался снятым в качестве неснимаемого *субъекта* иначе — диалогически — устроенного духа духов. Впрочем, оставим гегелевские метафоры...

Для В. С. дело шло о возможности *иного смысла* Разума, — иного, чем научный, — научный в исторически и логически точном смысле: «естественный», «чистый» разум новоевропейского мира, спорные основания которого закладывались в XVII в., продумывались в XIX и поставлены под вопрос в XX в. Если такая возможность иного смысла, иного устройства (иной логики) «чистого разума» вообще допущена, дело шло далее о возможности *разных смыслов* разума, разных культур разумения (понимания, логичности, всеобщности, истинности).

При этом Разум(ы) должен(ны) быть понят(ы) одновременно — и (1) в полной метафизической значимости, во всей онтологической изначальности и всеобщности: как чистый, даже абсолютный, мыслимый в горизонте (горизонтах?) тождества мышления и бытия, как источник (источники?) естественного света, как логика (логики?) априорных основоположений (иначе он вы рождается в «ментальность», в *объект* привычного исследования научным *субъектом*), и (2) в исторической уникальности, исключительности, эпохальности: как самобытные *культуры естественного света*, — онто-логики разумения и соответствующей *вразумительности* мира, — как культурные формы (логики), определяющие смысл универсальности, «чистоты» разума (разумов).

Так, смысл — или идея — чистого разума Нового времени — методически экспериментирующее *познание* многообразных форм

существования (*natura naturata*), представляющее в систематической теории их методическую сущность, т. е. производящий закон (*natura naturans*). Это «ум-познаватель».

Но чистый разум (ум-«нус») античности видит свой смысл в другом, он понимает себя (со всей определенностью уже у Платона) как «ум-устроитель», логика которого («логос») есть логика *определений*. Это ум, понимающий вещи, поскольку научается устраивать хаос в *космос* (= строй, убранство, краса, нарядный порядок), выявлять в неопределенном пределы и меры, в которых вещи выступают на свет, становятся видными в чистоте их собственного вида («эйдоса»), в предельности собственного бытия. Понять вещь — значит скорее *распознать* неделимый лик (атом) ее бытия в хаосе ее существования, а не познать сущность как производящую причину бесконечно многообразных явлений.

Уже простая культурная интуиция подсказывает, что, например, в *тварном* мире Средневековья экспериментальная наука невозможна не потому, что противоречит авторитетным текстам, а потому, что не соответствует самой природе вещей, как раз естественному свету разума. Но вот освещение меняется (как? почему?), авторитетные тексты оказываются всего лишь книгами и занимают свое *естественное* — теперь — место в полумраке библиотек. Новаторы уверяют, что хотят обратиться от книг о природе вещей к *самой* природе. Странность, однако, в том, что самость этой (новой) природы они ищут вовсе не в природных вещах. Одни находят ее заключенной опять-таки в книгах, только теперь написанных на языке математики, другие же, завязтые эмпирики, доверяющие только опыту, знают, что выпытать секреты *самой* природы можно вовсе не в наблюдениях ее на воле при свете солнца, а в лабораториях, в «стесненных обстоятельствах», снимая показания приборов.

Еще раз: речь идет не о «манерах мыслить», «типах рациональности», «ментальностях», «эпистемах», «истолкованностях», «языковых мирах», «семиотических системах» и прочих морфологемах или структурах, которые благополучно описываются и реконструируются в лабораториях современной культурологии и позволяют ученым-гуманитариям таким образом объяснить (извинить) отсебятину древних или иных культур. В.С. сознательно и ответственно говорит о Разуме в смысле «чистого», «универсального», «всеобщего» (не ради торжественности, а чтобы подчеркнуть эту фундаментальную универсальность, В.С. пишет часто слово «Разум» с большой буквы). Только при таком понимании открывается вся степень парадоксальности допущения разных Ра-

зумов, разных культур Разума(ов), разных культур-умов (субъектов, источников).

Это ведь значит, во-первых: о культуре разума допустимо ответственно говорить только там, где мысль разворачивается в определенную *логическую* культуру, т. е. где она не просто что-то и как-то знает или *мнит*, но и *дает себе отчет*, обосновывает, почему то, как она думает и соответственно, что она знает, есть форма понимания самих *вещей*, а не привычные мнимости. Ссылка на манеры, душевные складки и откровения тут не принимается. Перед нами не *структуры* знания, описуемые или реконструируемые *структуралистом*, не семиотические системы, а ответственные (способные ответить на вопрос об основаниях) *субъекты* мысли...

Речь, стало быть, идет о *культурном* (исторически эпохальном) смысле *естественности* света разума и об онто-логической *чистоте* этих культур разумения, или логических культур, или *логик* культуры. Философия, которая подводит к такой культуро-логике, должна и ответить на вопрос, как она — эта культуро-логика — возможна, т. е. как она коренится в началах бытия и мышления, иными словами, как она и есть собственная форма философии, первой философии. Так В.С. формулирует основную, с его точки зрения, проблему современной философии и основную задачу собственных философских исследований: «От философии, понятой как Наукоучение, к философии, понимаемой как Логика культуры».

Только теперь, собственно, философия В.С. и начинается...

5. НА ГРАНЯХ ЛОГИКИ КУЛЬТУРЫ

5.1. Диалог культур как первая философия

Вернемся на минуту к началу.

«Снятие снятия» вовсе не учение Гегеля преодолевает, а то в духе времени, *что* было Гегелем уловлено и продумано, — не что думал или утверждал Гегель, а как мы все мыслим и соответственно действуем, может быть, ничего о Гегеле не слышав или даже ниспровергая его.

По сей день философия понимает свои шаги, прорывы, открытия по схематизму снятия предшествующего, а то и вовсе на прожекторный свет: как избавление от скрытых предрассудков. «Сегодня» для нас только тогда современно, когда оно «пост-со-

временно» относительно «вчера», когда сегодня мы чувствуем, что продвинулись в самопознании, то есть *заметили, осознали* некую скрытую предпосылку, определявшую вчерашнюю (до вчерашнего дня длившуюся) современность (*post modern times*). Теперь-де все это в прошлом. Теперь мы освободились от устаревших, разоблаченных, критически преодоленных — снятых на гегелевский манер, а чаще попросту отмененных как пережитки — предрассудков, таких, например, как «субстанциализм», «языковый фетишизм», «метафизика субъективности», «рационалистический утопизм», «технизм», «логоцентризм»...

Выход из смыслового поля гегелевского духа, который я назвал тут снятием снятия, снимает также и это последнее превращение: мысль как прогрессирующее само-преодоление или критическое самопознание. Диалектика — это ведь и есть мысль, понятая как непрерывная само-критика, т. е. самопознание: критическое переосмысление духом истины наличной формы истинности, бытийности мысли, критическое углубление в суть первичного, изначального, движение вперед как возвращение назад, — непрерывное само-переопределение мысли, ведущее к тому, что, в конце концов, сама эта чистая критическая негативность духа открывает себя в качестве первичного: в качестве духа самого бытия.

Этот дух негации сразу же после Гегеля и в самом деле обретет характер души самого бытия, а именно растущей, постоянно выходящей за свои пределы *жизни*. Поэтому чем решительней ставили этот разум на практические ноги, чем более думали подчинить его абстракции конкретной жизни, тем действенней завладевал он мыслью в обликах «жизни», «воли к воле», «практики», «деятельности», «научно-технического прогресса»... У Гегеля все это звучит, на иной слух, слишком заумно и фантастично. «Считается, — замечает М. Хайдеггер, — что наш век оставил подобные спекулятивные завихрения позади. Но мы живем как раз внутри этой якобы фантастики». ¹ Такова хитрость разума, о которой Гегель и предупреждал.

На сегодняшнем языке негативность (т. е. собственно духовность) духа будет называться «деконструкцией»: чистый критический метод, снимающий также и собственную синтетическую субъектность, даже собственную методичность, т. е. дух как искусство, искусность. Дух, деконструирующий тождество собственного самосознания и вновь распадающийся на искусство субъекта-в-себе (критик, различитель, аналитик — деконструктор) и

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 383.

бессубъектную материю смыслов-в-себе (текстура текстов, письмо). Творящий дух, растворяющий сложившиеся вещи, смыслы и слова, чтобы вновь, словно после потопа, носиться над водами возможных миров, накануне творения...

Между тем, если понимать последний критический шаг в самопознании новоевропейского духа (пусть и на гегелевский лад) не в плоскости просветительской борьбы с предрассудками (и тем более не в идеологической злобе дня), а, напротив, в полноте логического разумения, вопрос окажется поставленным гораздо радикальней. Вся духовность этого духа (диалектичность) как раз и заключалась ведь в неуклонном вопрошании себя, испытании на истинность (бытийность) своего наличного бытия, в критике этого наличного бытия и в приобретении, таким образом, опыта о себе. *Последним* вопросом «абсолютный» дух ставит под вопрос самого себя в целом, во всей своей абсолютности, в средоточии своей духовности, в идее своей истинности. Эта идея может быть выражена уравнием: «Бытие в сущности есть мыслящий дух». Или: «Мыслить, разуметь — значит познавать, познавать — значит обнаруживать творящие силы природы и раскрывать их потенции в производительных силах человека» («Знание — сила»).

Вопрос о самом так понимающем себя, в такой логике мыслящем духе заглядывает в начало глубже, чем мог это сделать дух, абсолютно захваченный собой. Вопросом о себе этот дух отодвигает себя — в качестве *определенной идеи* мышления, *определенной идеи* бытия и *определенной идеи* тождества бытия и мышления, т. е. онто-логической идеи истины, иными словами, в качестве особого духа времени и эпохального мира — от самого бытия.

В свете такой предельной вопросительности открываются странные рубежи и зияния.

Во-первых, на этих пределах — и только на этих пределах (на краю света, в конце века, в спекулятивных парадоксах обоснования онтологических осново-предположений) — само бытие понятия онтологических осново-предположений — не снимаемое, является в мысли как мыслью — в познании — не снимаемое, фундаментально не тождественное мысли, вне-мысленное, как неустранимая загадка. Загадка, загадочность и неустранимость которой открывается только на пределах возможного разгадывания, т. е. путем развертывания некой логики разумения вразумительного мира. Так в Новое время философское наукоучение развертывает логику познания мира, истолкованного (разгаданного) как предмет познания.

Во-вторых, само бытие может взойти над горизонтом сбившегося мира только там, где весь этот мир-разгадка стоит под во-

тальное) обоснование? Философия В.С. в этой перспективе оказывается на пути обоснования «наук о духе (или культуре)». Его идея в том, что обосновывать надо не «науки», а возможность иной — изначально гуманитарной — идеи «чистого разума».

Словом, смысл (и оправданность) понятия «культура» у В.С., а также внутренне (логически) связанного с этим понятием понятия «диалог культур» (они взаимоопределяются) проявляются на встречном движении: из глубин философской аналитики начал, их культурных интуиций XX в. и собственно из размышлений над феноменом культуры, подлежащим философскому обоснованию.

Что же за интуиции культуры исходны для В.С., каков опыт мира-культуры и почему именно «культура»?

На пути, как всегда, стоит эта самая «культура» во множественном числе расхожих пониманий. Может быть, самый распространенный и потому усредненный образ культуры — это образ великого хранилища диковинок и ценностей. Диковинки относятся на счет самобытности, а ценности относятся к «нам», положим, европейцам. Ценность это нечто, с чем связано что-то очень важное, но что именно, мы забыли, остался лишь памятник, мало понятный знак. Так и получается, что под культурой подразумевают некий музей без стен, где собраны занимательные, но малопонятные вещи, — мир туристического образования. Путешествовать здесь можно не только в пространстве, но и во времени. И живые этнические культуры рассматриваются (причем теперь не только извне, но и изнутри самими аборигенами) с музейной почтительностью, заранее помещаясь в воображаемые резервации, и в мертвых памятниках хотят пробудить жизнь, чтобы ощутить ее экзотический вкус, как испытывают на себе действие какого-нибудь ЛСД. Разумеется, не менее распространено и отталкивание от «культуропоклонства» или «культуриндустрии» к «подлинному», «первичному», «жизненному», т. е. — подразумевается — до-, вне- или сверх-культурному.

Музеи, консерватории, библиотеки, раскопки, реставрация, классическая ученость, путешествия, возможность принять участие в шаманском камлании или в ритуальных плясках племени ндембу — все это благословенные достижения современной цивилизованной жизни и сама культура как черта, элемент цивилизованности. Смысл культуры и соответствующие ему интуиции, которые В.С. ставит во главу угла, — другие.

Это прежде всего сама европейская культура XX в. в ее характернейших особенностях. А особенность ее, условно говоря, в том, что обнаруживается культурность (искусственность) всего,

что казалось соответствующим самой природе вещей. Культура XX в. — это, *во-первых*, просто наука (во всех ее измерениях), искусство, богословие, философия... *в кризисе начал*. Естествознание, гуманитаристика, политология, искусство, религия *озадачиваются* своими основополагающими — естественными — понятиями, элементами и началами: пространство, время, элементарность, аксиома, доказательность... жизнь, вид, живущая единица (индивид, популяция, экосистема?)... литература, речь, письмо, живописность, композиция... историческое событие, историческое сознание, историчность человеческого бытия... исток веры, откровение и толкование... бытие, сознание, мышление, слово... Но в осмыслении этих первопонятий и первособытий иные времена, иные культуры ничуть не менее компетентны, чем наша. Они оказываются все здесь и сейчас, а не за тридевять земель, но здесь и сейчас, в Европе кануна XXI в., они могут оказаться — оказать себя, сказаться, возродиться — лишь теми средоточиями, в которых сами испытывают «кризис начал» и потому заранее включены в общую озадаченность основопонятиями и первоначинаниями. Духи времен, эпохи, цивилизации, сосредоточенные в эту точку — или — точноно возникающие в современных точках «кризиса начал», — такова первая, существенная для В.С. интуиция культуры.

Для интеллектуальной культуры XX в. характерно, *во-вторых*, сосредоточение мысли на *границах* разных сфер, «дисциплин», — как размывание этих границ, интенсивное взаимопроникновение, так и строгое выяснение смысла границы, углубление в индивидулирующее самоопределение, словом, складывающийся на глазах целостный многогранник разума, принципы которого стоят под вопросом. За «дисциплинами» открывается особая архитектоника, логика — культура — теоретизирования, и она оказывается культурой в той мере, в какой открывает иные смыслы *теории (созерцания)* как таковой.

В-третьих, культурная потенция XX в. сказывается там, где разные занятия осознаются в смысле целостной культуры бытия. Живое внимание и само бытие разных сфер культуры сосредоточивается на гранях, эти сферы разделяющих и связующих, — гранях между теоретической мыслью, искусством, религией, философией!... Решающим в определении этой формы как формы

¹ Философия, скажем, не может теперь существовать без строгого самоопределения в диалоге с теоретической мыслью, с поэзией, с религией, иначе она вырождается в эссеистское философствование, прибежище неудачливых теоретиков, поэтов или богословов.

культуры будет еще одна грань, на которой, собственно, все это многообразие и может обрести целостность и смысл *индивидуальной* культуры: грань с другой индивидуальной культурой, понятой в такой же целостности и универсальности.

Важно только помнить, что речь все еще идет о некоторых предельных возможностях культуры XX в. Там, на кончике мысленного всматривания в эти возможности (в проекции на XXI в., как говорил В.С.), проступают эти грани с другими культурами. Только потому, что они — грани с иными культурами мысли и бытия — проступают (наступают) в настоящем как возможное будущее, возникает также возможность открыть в настоящем грани с бывшими культурами. Эти культуры — античная, средневековая — вновь и по-новому возрождаются. Теперь они насущны именно в своем смысловом и бытийном отличии. Они (их *собственный* дух, замысел, начинание) словно возвращаются из прошлого, вырываются из усвоенности Новым временем (в качестве необходимого, но снятого момента, ступени образования), снова наступают, становятся (могут стать) — в культуре настоящего — настоящими во всей своей само-бытности. Так культура современности (культурная возможность современности) понимается как со-временность, со-бытие, «диалог» возможных культур бытия.

Теперь, пожалуй, будет понятен *четвертый* источник той интуиции культуры XX в., которую имеет в виду В.С. Мир XX в. на деле становится миром культурных миров, неизбежно встречающихся друг с другом. Проблема в том, что в этих столкновениях мы на опыте — часто горьком — убеждаемся, что иные культуры могут быть не просто экзотическими формами недо-разумений «чистого разума» (которые мы деликатно называем «ментальностями») или типами еретических суеверий (недооткровений) относительно «истинной веры», а иными мирами, вселенными, разумениями. «Формула, указывающая на открытия, которыми чревато философское брожение нашего столетия, — утверждает современный философ, — такова: мы живем более чем в одном мире».¹ Столбовая дорога человечества, которую намечали европейские философы с XVIII в., которую Гегель продумал как дорогу мирового духа к самому себе, в XX в. вдруг превратилась в перекресток столбовых дорог. Причем не только настоящих (Восток—Запад, Север—Юг...), но и, казалось, успешно здесь, в

¹ Blumenberg H. Wirklichkeiten, in denen wir leben. Stuttgart, 1981. Цит. по: Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft / Hrsg. P. Sloterdijk. Erster Band. Frankfurt am Main, 1990. S. 92 (n. 9).

Европе пройденных (Античность, Средневековье, само Новое время...). Мы вступаем в хронотоп всемирно-исторического перекрестка «столбовых дорог».

Наконец, последний *смысл культуры*, особенно остро выявленный именно культурой XX в. и предполагаемый библиеровской идеей диалогии культур в качестве, может быть, исходного и важнейшего (так что с потерей этого смысла культуры сама идея диалога культур лишается какого бы то ни было смысла), таков: что бы то ни было — слово, поступок, вещь... — обретает культурную общезначимость, когда оно совершается в «игре и муке» первоначинания. Вещи понимаются как вещи культуры не потому, что они знаки чего-то ценного (вроде ассигнаций) или памятники уже неведомым богам. Это не знаки вещей и событий, а сами вещи как события, вещи-события. Сохранить вещь как вещь культуры — значит сохранить не просто некогда кем-то сотворенную форму, а суметь воспроизвести эту форму как форму *творимую* и *творящую*, здесь, теперь и для меня все еще творимую и творящую. Иначе эти творящие источники превращаются в источники исторические, все уносится в прошлое, становится историей — искусства, религии, философии..., словом, «культуры», — а мы стоим голые на неведомом полустанке с огромным культурным багажом в руках.

До сих пор форму чего-то общезначимого видели, как правило, в общеобязательном, нормативном: в «объективном» результате, где должны были быть сняты, даже стерты все следы «субъективных» начинаний, подходов, блужданий, ошибок, срывов, отчаяний...; в мире идеальных истин, очищенных от «психологии»; а говоря шире, именно в предельном оформлении материала, в завершенности произведения (с чем и связывали его совершенство), в некой идеальной сверхличной исчерпанности. В устремлении к сверхличному идеалу романтизм не расходится с классицизмом, различие в понимании смысла идеально-сверхличного. Культура XX в. не противопоставляет «субъективное» общезначимому (произвол — идеальной норме), дело куда серьезнее: изменяется именно идея общезначимого.

На всемирно-историческом перекрестке, в мире миров *общезначимым* оказывается вовсе не путь-метод, не колея, надежно, как казалось, проложенная тысячелетиями, не норма, не *идеальный мир*, в который оставалось бы только аккуратно встроиться, а *точка*, в которой сосредоточены возможные ходы, *начинания*, причем *изначальные* начинания, начинания, сообщаемые (и внутренне уже сообщенные) друг другу на единственной *общей* «поч-

ве»: на границе между космосом и хаосом, немотой, невнятицей и словом, пониманием и темнотой — на границе с *ничто*.

Это значит, *во-первых* (начну с парадоксальнейшего), что в горизонт мира — общезначимого универсума — неустранимо входит его человеческое начинание, т.е. человек как источник настоящего мира. В XX в. сам исторический мир ставит человека — массы людей — в такое положение.

Потрясения XX в. достигают оснований человеческого бытия. Все, что, казалось, само собой разумеется, само собой везет, несет, держит человеческое существование, — будь это институты цивилизации, традиционные нормы, устои нравственности, благоустройство религиозной жизни, — все обнаружило свою коренную необеспеченность. *Экзистенциализм* обратил внимание человека XX в. к тому, что можно было бы назвать *онтологической парадоксальностью* человеческой ситуации. Никакой строй вещей сам собой более не устраивает человека, не ведет, не направляет, не защищает. Положение в начале — это положение обнаженной смертности, предельной неустроенности, бездомности, выбитости из колеи, изгнанности, беженства, интернированности, отброшенности к первоэлементам существования. Конечно, где речь идет о выживании, она, разумеется, не идет о культуре, но теперь, может быть, легче понять, что схожая нужда и тревога вызывают к жизни поэтов, философов, богословов, даже теоретиков. И здесь XX в. открывает отброшенность человека к началам, для человека более изначальным, чем жизнь, — к началам *смысла бытия*.

Человек открывается XX веком как начинатель и сочинитель, как неустранимое *условие и*, следовательно, как *виновник* своего *возможного* мира со всеми его безусловно сверхличными — божественными, космическими, историческими, социальными — силами, могуществами (даже всемогуществами). Национальный и религиозный фундаментализм (увы, еще только начинающие свои буйства) — это судорожная рефлекторная реакция, паническое бегство от метафизической ответственности, в которой человек уже не может ни спрятаться за спинами собственных богов, ни сослаться на законы природы, продиктованные его разумом, ни оправдываться всеобщей обезбоженностью или лишенностью смысла.

Разумеется, сама возможность, мыслимость идеального (метафизического) мира есть чудо, но еще большее чудо в том, что он зарождается в душе конечного человека, из-обретающего его: обретающего его во всей его сверхличной божественности *из себя*. И дело идет о том, чтобы принять эту из-обретаемость мира человеком (находящим себя внутри этого мира), это конечное нача-

ло бесконечного мира (миров) со всей онтологической серьезностью. Таков, можно сказать, метафизический горизонт идеи культуры и диалога культур.

Теперь *второй* шаг в уяснении того конкретного образа и понятия культуры, который имеется в виду идеей диалога культур. Положение человека-в-начале-мира отличается от нормального положения человека в историческом мире, но, разумеется, и не совпадает с экзистенцией в предельных исторических ситуациях, тем более в неких неопределенных *настроениях*: оно требует особых — искусственных — устройств. Эти устройства и образуют мир культуры. Вещь приобретает смысл культурной только в на-меченном выше экзистенциальном и онтологическом горизонте культуры как бытия-в-начале-мира, но и само это бытие вполне вещественно. Если вещи цивилизации суть вещи, поскольку встраиваются в некое мыслимое благоустройство человеческой вселенной, то вещи культуры некоторым образом сами содержат в себе эту вселенную, это она в них встроена. Она встроена в них целиком, вместе со своим началом. Вещь культуры есть вещь-мир, потому-то и существует она среди вещей цивилизации странным, конфликтным образом. Вещи культуры содержат, хранят как раз события начинания, изначального начинания — видеть, слышать, воображать, переживать, говорить, мыслить, верить, поступать...

И снова к этим общим заключениям подводит нас уникальный опыт XX в. Во всех сферах современной культуры именно момент начинания — *игра и мука* превозмогания небытия, замкнутости, непонимания — оказывается решающим, насущным, самым содержанием произведения. Значима не столько завершенность, сколько возможность возникнуть, существовать *status nascendi*. Не столько, скажем, логическая система единообразно осмысленного мира, сколько логика *возможного* смысла, возможной логичности — логика онтологических предположений. Не столько «развитие понятия» в теоретическую систему, сколько возможности образования первопонятий, заключающих в себе не только понятие о чем-то, но и понятие о том, что значит понимать.

Выходя из тени, отбрасывавшейся на весь мир наукой, искусство XX в., которому была оставлена едва ли не роль наглядного пособия («мышление в образах»), тоже вспоминает о самом себе, о собственном начале, возвращается в собственную стихию, туда, где оно рождается в бормотаниях, хаосе красок, уличном шуме. Качество художественности находят не столько в форме замкнутого кристалла стиха или музыкального опуса, сколько в самом событии кристаллизации из пересыщенного раствора, даже ост-

рее — в игре форм с бесформенным: как звук преобразуется — готов преобразиться — в музыкальный, как в музыке зарождаются слова и снова разрешаются в музыку («Останься пеной, Афродита, / И слово в музыку вернись») или — «из какого сора растут стихи, не ведая стыда».

В нравственном решении, которое в XX в. чаще всего приходится принимать в условиях столкновения разнородных нравов, обычаев, традиций, апелляция к общечеловеческим ценностям помогает мало. И здесь требуется не столько соблюдение нормы или исполнение заповеди (закона), сколько чуткость к непредусмотренному, исключительному, к нравственной конфликтности (перипетии). Не любопытство к экзотическим нравам «чужих» культур, а обострившаяся *совесть* требует внимания к ним. Совесть и есть ведь *извещенность* о бытии другого как другого тебя, в тебе. Сегодня она извещает о нравственной значимости и полноценности иных «законов» и не позволяет оправдываться ссылкой на мой закон, выдавай я его хоть за естественный (общечеловеческий), хоть за божественный. Входящая в корень нравственного сознания *осведомленность* о разных самоопределениях человека в добре, о возможности изначально иных нравственных культур и составляет нравственную культуру современного человека, культуру *совести*. Бессовестное же знание только «себя» и «наших» есть оборот невежества (как всегда философия и утверждала).

Даже в религии — достаточно свидетельств русской религиозной философии начала века — значимо не столько благоустройство глубоко традиционализированного и надежно ритуализованного культа, сколько перводвижение веры под пристальным взглядом сомнения, первоопыт откровения...

Теперь мы готовы сделать *третий* шаг в конкретизации того понятия культуры, которое необходимо предполагается идеей диалога культур. Следует, пожалуй, еще раз напомнить, что, говоря о событиях начинания, мы не имеем в виду жизненные ситуации в их хаотической неопределенности или неуловимые экзистенциальные настроения. Речь идет о *вещах*, в которых схвачены, запечатлены, воплощены — содержатся — эти изначально движения, события, трагедии, проблемы.

Слово, означающее такого рода вещи, не раз уже приходило на память: *произведение*. Культура — это мир произведений — вещей, в которых она остается после гибели породившей ее исторической цивилизации. Произведение искусства, философский трактат, тексты, в которых прочитывается, как человек допытывается до начал бытия, мира, самого себя, вдумывается в природу

числа, слова, исторического события, переживает свой удел, — обращаясь в этом ко всем, несущим бремя человеческого бытия, — такие «вещи» не просто напоминают об исчезнувшем мире, они продолжают быть в других временах и культурах в качестве самих себя среди подобных вещей: Гомер рядом с Шекспиром и Джойсом, Аристотель рядом с Аквинатом и Хайдеггером, Гильгамеш рядом с Екклесиастом, «Исповедью» Августина, лагерными записками Бонхёффера, Карсавина или Флоренского...

В произведениях культуры присутствует, содержится и хранится как продолжающееся событие и неисчерпаемый смысл. История как история неснимаемо само-бытных культур, остающихся в со-бытии с другими культурами, напоминает развитие драматического действия, когда персонажи не исчезают с появлением нового персонажа, но сюжет получает новый, может быть, неожиданный поворот, в котором известные, казалось, характеры вдруг раскрываются по-новому, оказываются далеко не исчерпанными.

И снова открыть глаза на такое со-временное бытие (со-бытие) культур в произведении помогает своеобразный строй произведений XX в.

В искусстве с самого начала века, а к концу века даже в науке в готовом произведении на первый план выступают моменты его изготовляемости (обнажение приема) и неокончателности. Характер произведения как события изведения на свет (а не завершенного в себе продукта) воплощается в самой его вещественной фактуре: в присутствии *стихий* сырого, необработанного материала — камня в скульптуре, разговорных клише, форм внутренней речи или хлебниковской зауми в поэзии, сократического «незнания» в философии... Включение в вещь (форму) стихий, в которых формы (образ, понятие, действие) только намечены, и действие исполнения (превозможания) должно быть совершено зрителем (слушателем...), встраивание в форму *пустот*, подлежащих ответному заполнению, предполагает активное участие адресата: восприятие невозможно без со-авторского усилия. Но материальная стихия присутствует в произведении вовсе не только как некая косность и сопротивление, преодоление которых и придает форме динамику события. Как раннегреческие стихии (фалесова вода, гераклитов огонь) она таит в себе бесконечно возможные формы. Культура восприимчивости, чувствительности, вкуса, внимания, ума, создаваемая XX в., позволяет уловить стихийность и пустотность самых классических произведений, наполненных авторским смятением и взывающих — не к сочувствию — к ответному соучастию, чтобы сбыться. Поэтому, собственно го-

культуре В.С. находил некую доминирующую форму произведения, композиция, склад, конфликт которого задает архитектурно-художественные принципы любого произведения культуры во всех ее сферах. Так, в античности это *трагедия*: безоглядное упорство героя, приводящее к трагической перипетии, оборачиванию в противоположность; столкновение человека с самим собой; хор; зрители; трагический «патос» (очищение страха и страдания)... Схематизм трагедии наполняет внутренней энергией эпическую отстраненность, пластическую уравновешенность, логическую рассудительность..., словом, строй любого произведения античной культуры.

Произведением произведений, архитектурным средоточием средневековой культуры был *храм*, так что каждое целостное произведение здесь можно считать *храмоподобным*, а весь мир Средневековья собирался вокруг собора как одно большое произведение произведений. В Новое время таким произведением произведений В.С. считал роман: наполненная авантюрами, событиями, внутренними переворотами, многоголосая история становления характеров, индивидуальной души, семьи, общества, человечества (Гердер, история историков, писавшаяся как исторический роман), человеческого духа («Феноменология духа»), всего божественного мира (богочеловеческий процесс)...

В XX в. идея произведения обнаруживает свой онтологический смысл: сам мир — вечный, загадочный, бесконечновозможный — раскрывается, как если бы он был произведением. Диалог культур — это диалог со-авторов таких мировых произведений, диалог миров: мира-трагедии, мира-собора, мира-романа...

Мы вряд ли найдем сегодня рядом с библеровской другую философию, в которой с такой *взаимопроявляющей силой* сходились бы в одной — горячей — точке самые «отвлеченные спекуляции» первой философии (во всей ее истории), предельно индивидулирующая — художественная — чуткость историка культуры и пронизательное внимание к смысловым возможностям, которыми чревато настоящее. Добавим — экзистенциально обостренное внимание человека, на собственном опыте пережившего «предельные ситуации» настоящего XX в. (тем более в России).

И самое парадоксальное, что в это апокалиптическое время, когда со всех сторон только и говорят, что о конце — философии, литературы, гуманизма, всей предшествующей истории, — философ Библер умудрился увидеть возможности начала всего того, что не только, думают, кончается, но давным-давно, уверены, кончилось. В.С. любил слова О. Мандельштама о «дебрах культуры, куда не ступала еще нога человека». На самом деле кончается

такая современность, которая обеспечивала свое бытие отодвиганием бывшего в прошлое. Время теперь меняется. Бывшее еще по-настоящему не было, оно еще только может быть, его настоящее бытие еще предстоит. Мандельштам продолжает: «А я говорю: вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему. Я хочу снова Овидия, Пушкина, Катулла, и меня не удовлетворяют исторические Овидий, Пушкин, Катулл».¹ Философия В.С. показывает, что Платон, Аристотель, Августин, Декарт... еще не прочитаны, что они не сказали не только что последнего слова, но, по существу, и первого. Все еще только начинается...

* * *

Ничем не защищенный ни от пуль, ни от доносов, ни от чисток, ни от идеологического террора, В. Библер, вопреки всему, сумел сохранить неслыханную свободу мысли, в чистом эфире которой только и может существовать серьезная философия. Это было бы невозможно, если бы сама мировая философия не хранила воздух свободы и не одаряла им. Мы живы, пока сохраняем способность перекликаться через толщу времен и проволоки границ, перестукиваться из одной камеры «здесь-теперь» в другую. Из этих-то окликаний и перестуков и складываются философия, поэзия, музыка — «бытие в культуре» или «диалог культур», если воспользоваться ключевыми словами философии В. С. Библера.

2000 г.

¹ Мандельштам О. Э. Слово и культура. М., 1987. С. 41.

Ахутин А. В. Поворотные времена / А. В. Ахутин. — СПб.: Наука, 2005. — 743 с. — (Серия «Слово о сущем»).

ISBN 5-02-026872-0

Тексты, составляющие предлагаемый сборник, появлялись в разные времена. Собраны они вместе, поскольку так или иначе оказались тематически связанными заметками и набросками, — попытками уловить смысл *поворотности* разных исторических времен, эпохальных рубежей: между греческим мифом и «логосом», между античным и средневековым миром, между «старым» и «новым» в эпоху коперниканской революции, наконец, между бывшим и наступающим ныне... *Что* наступает — неясно, а потому и неясно, что же, собственно, исчерпывается, заканчивается: иудео-христианский бог или европейский рационализм, техническая цивилизация или языческая почвенность, то ли сама история, то ли, напротив, метафизика, сковавшая историю. Неясно даже то, сходится ли, наконец, разноязыкий мир в универсум некоей всеобщей цивилизованности или, напротив, преодолевает (тоже наконец) глобалистский логоцентризм и разбегается по ментальным резервациям. Что на горизонте — всемирный полис, этнический зоопарк или война всех против всех?..

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение. Дело философии	22
I. Диалог мифа и логоса	89
Эпический исход	91
Открытие сознания (Древнегреческая трагедия и философия)	142
Театр теории	194
Чтение «Тезтета»	218
II. Творящие слова	295
Трансдукция	297
Афины и Иерусалим	324
III. Научные революции	349
Новация Коперника и коперниканская революция	351
«Квантовая» история физики	423
IV. Рубеж XX века	447
1. Тотальный миф и одинокая свобода	447
София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)	449
О втором измерении мышления: Л. Шестов и философия	481
В стране Мамардашвили	498
2. Оно-бытие или Ты-бытие	537
Время бытия (к 70-летию выхода в свет книги М. Хайдеггера «Бытие и время»)	539
Dasein (Материалы к толкованию)	551
На полях «Я и Ты» М. Бубера	601
3. К диалогике культуры	627
Парадоксы культурологии	629
Материалы к словарю по диалогике	666
Все еще только начинается... (памяти Владимира Соломоновича Библера)	705

Научное издание

Анатолий Валерианович Ахутин
ПОВОРОТНЫЕ ВРЕМЕНА

Утверждено к печати

Редколлегией серии «Слово о сущем»

Редактор издательства *М. В. Орлова*

Художник *Л. А. Яценко*

Технический редактор *Е. Г. Коленова*

Корректоры *О. И. Буркова, З. Ю. Иванова, Л. Д. Колосова и Ф. Я. Петрова*

Компьютерная верстка *А. Н. Жогоиной*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Сдано в набор 02.12.04. Подписано к печати 08.06.05.

Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 46.5. Уч.-изд. л. 46.7.

Тираж 3000 экз. Тип. зак. № 4020. С 100

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

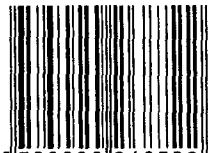
main@nauka.nw.ru

www.nauka.nw.ru

Первая Академическая типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-026872-0



9 785020 268722